دكتور

محمد مجدى الجزيرى

المتشابهات الفلسفية لفلسفة الفعل

عند

فتجنشتين

دار آتون للتوزيع

١٩٨٦

اهداءات ٢٠٠٠

أ.د. حبيب الشاروني
أستاذ الفلسفة بكلية الآداب

دكتور

محمد مجدى الجزيرى

المتشابهات الفلسفية لفلسفة الفعل

عند

فتجنشتين

دار آتون للتوزيع

١٩٨٦

مقدمـــــة

– لعلنا لو نظرنا الى خريطة الفكر الفلسفى المعاصر للوهلة الأولى ،لهالنا ما تبدو عليه الصورة من تنوع شديد بين تياراته الى الدرجة التى تجعله أشبه بمجموعة من الجـــــزر المستقلة والمنفصل بعضها عن بعض ،فكل جزيرة لها سماتهـــا وخصائصها التى تعوق أى تواصل بينها وبين جيرانها من الجزر الأخرى ،وكأنه لا توجد لغة مشتركة للحوار والتفاعل ،فكــــل يتكلم بلغة شديدة الخصوصية لها ابجديتها ومنطقها ونظرتهـا للحياة ،تكاد لا تقبل الترجمة الى غيرها ... قد يبدو هــــذا صحيحا للنظرة العاجلة لكننا لو تعمقنا الصورة أكثـــــــر ، وتأملناها على نحو أدق،لامكن لنا أن ندرك أيضا أنها تحمــــل بين ثناياها خصائص عامة تحقق وشائج قربى بين مكوناتها وتقيم ما يشبه التعايش السلمى بين أبعادها المختلفة،وبذلك يمكننا الانتقال من جزر تبدو منفصلة للوهلة الأولى الى جزر تربطهـــا مجموعة من الجسور تعمل على تقريب نقاط التعارض وأوجه الصدام بينها ،ولا غرو فى ذلك ،أليست هذه التيارات وليدة عصر واحد، أيا كانت مظاهر تجلياته وتنوع أبداعاته .

– واذا كان على الفلسفة أن تؤكد الوحدة الكامنة وراء المظاهر المتعددة لحياتنا ،فان عليها أيضا أن تكتشف الوحدة الكامنة وراء تعدد المظاهر الفلسفية لعالمنا ،أو بعبـــــارة أخرى عليها أن تكتشف الجسور الخفية التى تربط بينها ،وفـــى أعتقادى أن مثل هذه الجسور هى وحدها التى تتيح لنا الحكم علـــى

وحدة الثقافة الغربية ،وأن أختلفت مظاهر التعبير الفلسفى عنها .

ـ وهكذا فإننا متى أتجهنا الى تبنى تيار ما من تيارات الفكر الفلسفى المعاصر ،برجماتيا كان أو وجوديا أو ماركسيا ،فأننا بذلك لا نعلن تحيزنا الى تيار واحد منتيارات الثقافة الغربية فحسب ،بل نعلن تحيزنا الى الثقافة الغربية فى مجملها ،بمعنى أننا فى أختيارنا هذا الاتجاه أو ذاك فأننا نكشف فى نفس الوقت عن أرتباطنا بالنسيج العام الذى نبع منه ،وهكذا مستوى أن يكون أحدنا برجماتيا والآخر ماركسيا أو وجوديا . فنحن فى نهاية المطاف نكشف عن أنبهارنا ونعلن فروض الطاعة والولاء للحضارة الغربية من خلال تيار واحد يكفى للدلالة عليها ،وهكذا نعترف أعترافا ضمنيا بل وصريحا بأننا أبناء هذه الحضارة وحدها دون سواها ،ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد ،بل أننا نعيد تقييم أنجازاتنا من خلال ذلك المنظور الذى أتخذناه ،فنفرض عليها مقولاته ،لنتزى حياتنا من خلالها ،وهكذا تتشكل حياتنا من جديد ،فتغترب عنا ،أو نغترب نحن عنها ،فقد أخضعناها وفرضنا عليها من خارجها أطارا جديدا يبدو لنا معبرا عنها بحق ،بينما هو فى الأصل لم ينشأ الا للتعبير وأيجاد الحلول وأبداء الرأى تجاه مشكلات أثيرت فى العالم الغربى أساسا ،وأن أدعى تميزه لخصائص وسمات عامة تتعدى الزمان والمكان ،فليست هناك حضارة واحدة ،وأنما هناك عدة حضارات ،وليست هناك ثقافة واحدة وأنما هناك عـدة .

ثقافات ،ولا يمكن أن يدعى البعض أن الحضارة الغربية هي بعينها الحضارة العربية ،فكل حضارة لها خصائصها الفلسفية والفنية والجمالية والأخلاقية واللغوية الى غير ذلك من الخصائص والسمات . يضاف الى ذلك أن فكرة الحضارة الواحدة أو الثقافة الواحدة لم تعد بالفكرة التى تستعصى على النقد والنقاش ، بل أن هناك العديد من مفكرى الغرب ممن كشفوا عن أسس تهافت مثل هذا الادعاء(١). وليس معنى ذلك ،رفض جسور التواصل بين الحضارات والثقافات ،فلا يمكن لحضارة أو ثقافة ما أن تعيش معزولة عن جيرانها ،وكأنها أشبه بمونادة ليبنتز محرومة من النوافذ التى تطل منها على غيرها ،تحيا داخل ذاتها،مسلوبة الفاعلية والارادة. ،واذا كنا قد افترضنا ابتداء وجود جسور بين اتجاهات وتيارات الفكر المعاصر تحقق التكامل والتقارب بينها ،فهناك أيضا مثل هذه الجسور بين العديد من الحضارات والثقافات ،وليس بمقدور أحد أن يرفضها أو ينكرها ،لكن مثل هذه الحقيقة الواضحة لا تسوغ لنا طمس الفروق ونبذ الخصائص المميزة لكل حضارة ،والا كنا فى هذه الحالة أمام حضارة واحدة افترضناها ابتداء ثم قسمناها الى مجموعة من الاجزاء أو الجزر وربطنا بينها بمجموعة من الجسور ،تتحدد مهمتها فى تيسير الانتقال بينها ،وبالتالى فلا مجال لتأكيد ضرورة التواصل والتفاعل بين هذه الجزر ،طالما كانت جميعها تخضع لسلطان حضارة واحدة ،لا تتحدث الا الى نفسها ،وتتيح مجموعة الجسور القائمة أن يظل صوتها مسموعا من الجميع .

— ومرة أخرى ،نرى أنفسنا نعود للبداية التى بدأنا منها ،ونعنى بها أهمية دراسة الجسور القائمة بين التيارات المختلفة للفكر المعاصر ،أو بعبارة أخرى ،دراسة نقاط الالتقاء أو المحطات التى يمكن أن نتوقف عندها ،لنقرأ معا الطابع العام للثقافة الغربية المعاصرة ،بدلا من دراسة كل تيار على حدة باعتباره مستقلا عما عداه .

— ولا شك أننا نواجه تحديات عميقه للغاية فى عالمنا العربى ،لعل من أبرزها ذلك التحدى المتمثل فى الحضارة الغربية بكل ما تمثله من ثقل وجاذبية ،ومن هنا فنحن عندما نحاول الكشف عن شخصيتها ككل ،فلا يمكن أن تسعفنا دراستها جزءا جزءا ، أو دراستها من خلال التيارات الفلسفية المعبرة عنها تيارا تيارا ،بل نحن — بالاضافة الى ذلك — فى حاجة الى دراستها من خلال جملة العلاقات التى تربط بين جوانبها المختلفة اذ أن مثل هذه العلاقات هى التى تسمح لنا بتكوين رؤية أوضح عن شخصية الحضارة الغربية كما تتبدى من خلال الفكر الفلسفى المعبر عنها والمحرك لها فى نفس الوقت .

— ويمكننا فى هذا الصدد أن نشير الى ذلك التقارب الذى حدث بين الوجودية والماركسية على يد جان بول سارتر،(٢) أو ذلك الحوار الذى دار بين سارتر وليفى شتراوس بشأن التعارض بين الوجودية والبنيوية،(٣) وهو التعارض الذى حاول البعض أن

يخفف من حدته بالبحث عن بعض أوجه الشبه بينهما . ويمكننا أن نشير أيضا الى تلاقى الماركسية مع البنيوية فى فكرالتوسير (٤) ولو اتجهنا الى البرجماتية لوجدنا العديد من سمات التشابه بينها وبين الوجودية ،بل أن بعض كتابات وليم جميس تكاد لا تفترق فى نظراتها وتحليلاتها عن كتابات أقطاب الفكر الوجودى (٥) وليس هذا فحسب ،بل أننا يمكن أن نجد بعض نقاط التلاقى بين البرجماتية والماركسية وهو ما دفع البعض الى محاولة تفسير بعض فلاسفة البرجماتية ومن أبرزهم جون ديوى تفسيرا ماركسيا (٦) ومن ناحية أخرى ،لا يعدم المرء وجود بعض التداخل بين البرجماتية والوضعية المنطقية وخصوصا من خلال فكر شارلس بيرس . (٧)

— وفى مقدورنا دراسة الفكر المعاصر من خلال بعض النزعات العامة التى لا تنطبق على تيار واحد فقط بل تنطبق على العديد من التيارات من خلال الموقف العام الذى تشترك فيه ،كالنزعة الانسانية والنزعة العلمية .

— واذا اتجهنا الى تحديد مشكلات محددة اتخذت موقع الصدارة من الفكر المعاصر ،ففى وسعنا أيضا أن نلم ببعض الخصائص والسمات العامة له من خلالها ،وعلى سبيل المثال يمكننا أن نتناول البرجماتية والماركسية والوجودية من خلال علاقاتها بمشكلة الفعل . (٨)

ـ وفى ضوء أهمية دراسة العلاقات التى تربط بين مختلف التيارات الفلسفية المعاصرة يمكن أن يتحدد مقصدنا ، فقد ارتأينا اختيار نموذج فلسفى يتمثل فى فكر فيتجنشتين، نحاول من خلاله أن نلقى الضوء على علاقاته بغيره ،بمعنى أننا لم نختار هذا الفيلسوف لنقدم عرضا عاما لفلسفته ،وانما اخترناه لنكشف عما ينطوى عليه فكره من مضامين فلسفية تبدو للوهلة الأولى فى موقع التعارض مع التيار العام الذى ينتمى اليه . فاذا كان فتجنشتين ،على نحو ما ،يمكن أن يعد قطبا من أقطاب الوضعية المنطقية فى رأى البعض ،فانه من ناحية أخرى لم يبتعد كلية عن تيارات أخرى كالبرجماتية والماركسية والوجودية ،وقد يقال أن فلسفة فتجنشتين نفسها اذا كانت قد اقتربت وتمازجت مع غيرها من التيارات ،فان مثل هذا الاقتراب والتمازج لم يتحقق فى المرحلة الاولى من تطوره والتى ظهر فيها تأثيره على الوضعية المنطقية ـ قد يكون هذا صحيحا ، لكنه من ناحية أخرى لا ينفى تطور فكره ابتداء من الأسس العامة للوضعية المنطقية فى اتجاه الاقتراب من بقية التيارات الفلسفية ،فهو قد انطلق ،شأنه فى ذلك شأن فلاسفة المدرسة التحليلية وفلاسفة الوضعية المنطقية من مجال اللغة وأن اختلفت نظرية اليها فى المرحلة الثانية عنها فى المرحلة الأولى من مراحل تطوره .

ـ واذا كانت نظرية فيتجنشتين فى المرحلة الثانية

قد انطلقت أساسا من تقديمه لألعاب اللغه Language - Games ففـــــــى وسعنا أن ننظر أيضا الى العاب الأفكاروالمفاهيم بمعنى أنه من الممكن أن ننظر الى كيفية تعاملنا مع الافكار لنجد انفسنا أشبه بمن يلعب بها عندما نتعامل معها ، فالفكرة تكتسب معنى مختلفا عندما نستعملها بحسب السياق الذى تـــرد فيه ، ويمكننا أن نفرغ العديد من التيارات الفلسفية مـــن مفرداتها الفكرية وتخلعها من العلاقات التى تربط بينهـــا وتجعل منها تيارا أو مذهبا مستقلا ، لندخلها فى علاقات أخـرى وسياق مختلف لنجد انفسنا أمام تيار أو مذهب آخر ، فلا شك أن ما يعطى للأفكار معناها ودلالتها الخاصة انما يتحدد بناء على جملة العلاقات أو السياق الذى وردت فيه ، بمعنى أن ما يعطى للتيار الفلسفى خصائصه المميزة لا يمكن فى مفرداته الفكرية، بل يمكن فى السياق الذى تخضع له ، وبقدر تماثل هذه السياقات بقدر تقارب التيارات الفلسفية وبقدر تباعدها بقدر اختـلاف هذه التيارات .

ـ وهكذا نجد انه اذا كان فتجنشتين قد تحدث عـــن ألعاب اللغة والمشابهات العائلية بين ألعاب اللغة Family - Resemblances ، فانه بالمثل يمكن التحدث عن ألعـــاب الفكر والمشابهات العائلية بين تيارات الفلسفة ، فيمكننـــا أن نجد تشابها بين البرجماتية والماركسية فى جانب ، وتشابهـــا بين البرجماتية والوجودية فى جانب آخر كما يمكننا أن نجـــد

تشابها بين الماركسية والوجودية فى جانب ،وتشابها آخر بين الماركسية والبنيوية فى جانب آخر ..... وهكذا يمكن أن يمضى بنا التحليل لنكشف فى نهاية الأمر شبكة معقدة من المشابهات الفلسفية ،تكاد لا تفترق عن المشابهات العائلية بين ألعاب اللغة عند فتجنشتين ،فتيارات الفكر المعاصر — الى حد ما — تدخل فى عائلة واحدة ،فاذا لم تكن هذه التيارات تشكل تيارا واحدا ،فأنها مع ذلك تخضع لسمات متماثلة ومثل هذه السمات هى التى تتيح لنا الكشف عن وحدة الطابع فى الثقافة الغربية المعاصرة ،وهى أيضا تتيح لنا أن نحدد موقع فيتجنشتين منها أو بعبارة أخرى تمكننا من تفسير التقارب بينه وبين بقية الفلاسفة ،خصوصا وان هناك من أكد العديد من أوجه الشبه والتناظر بين فكر فيتجنشتين وبين كل من أفلاطون وكانط وكيركجورد ونيتشه وهوسرل وهيدجريل وتعاليم البوذية أيضا.(٩)
وفى ضوء هذه التشابهات ارتأينا تناول فكر فيتجنشتين لنرى الى أى حد يمكن أن نكتشف ما يشبه التعايش السلمى بين بعض تيارات الفكر الفلسفى المعاصر .

الفصـــل الاولـــه

الصراع بين النزعتيـــن

الأسمية والانسانية فى دراسة اللغة

- ١ -

- على الرغم من اسهامات فتجنشتين الواضحة فى مجال الدراسات اللغوية ، الا أن المهتمين بتاريخ الفكر اللغوى لم يضعوا اسهاماته بالدرجة التى تتفق مع ما حققه فى هذاالمجال

- وربما قيل فى تفسير ذلك أن فتجنشتين نفسه قد وضع نصب عينيه نظرية المنطق ومشكلة الفلسفة ،وبالتالى فان أفضل لمنطلقات لدراسة فكره هى ما كان لها علاقة بالمنطـــــق والميتافيزيقا،أو الاخلاق ،بل أن كارناب نفسه كتب فى عــــام ١٩٢٨ يقول أن أهم خاصيتين للرسالة المنطقية الفلسفيـــــة هما : الاهتمام بالمنطق من ناحية ،والاهتمام بمشكلة الاخــلاق من ناحية أخرى . ومن هنا كان من الطبيعى أن يتجذب العـــدد الاكبر من المهتمين بفكر فيتجنشتين بهاتين الخاصيتين ،ومنهم على سبيل المثال شولز SCHOLZ ١٩٦٢ ،وينبرج Weinberg ١٩٥٠ كولومبو Colombo ١٩٥٩ بارون Barone ١٩٥٣.(١) هـــذا بالاضافة الى شركيز العديد من الدراسات العربية لفكـــر فيتجنشتين على هذه الابعاد(٢) ،ولعل هذا يفسر لنا عدم اهتمـــام أقسام اللغات بالجامعات العربية بدراسة موقعه من الدراسـات اللغوية باعتباره واحدا من المهتمين بعلم المعنى الذى يعـد فى نظر البعض أساس هذه الدراسات كلها وهدفها الاساســى واذا كانت النظريات اللغوية عند فيتجنشتين فى مرحلته المبكرة من الوضوح بحيث لا يمكن لأحد انكارها ، الا انه يلاحظ أن مثل هـــذه النظريات لم تكن تستهدف خدمة اللغة ذاتها بقدر ما كانـــت

تستهدف بناء معبر أو جسر ينتقل عن طريقه الى المنطق والاخلاق، وعلى الرغم من ذلك، فان بعض الباحثين ومنهم فون رايت G.H.Von wright أى أن الرسالة المنطقية الفلسفية عند فيتجنشتين يمكن تناولها باعتبارها مؤلفة من نظرية دالات الصدق من ناحية وفكرة أن اللغة ما هى الا صورة للواقع من ناحية أخرى (٢)، وهو ما يعنى أن النظرية اللغوية تلعب دورا مؤثرا فى فكره ، الا أن البعض قد يعترض على ذلك على أساس أن القضية الاولية عند فيتجنشتين elemantaty Proposition على نحو ما عبر عنها ، والتى تتطابق مع الموضوع أو الشىء الذى تشير اليه ليست قضية لغوية ، فاللغة التى يهتم بها علماء المنطق الرياضى لاتماثل لغتنا ، بل هى لغة صوتية خالصة واللغة — ليست وسيلة لخلق عوالم مغايرة لعالم المعرفة ، بل هى مجرد آداة للمعرفة ، ولعل ذلك يفسر لنا كيف وجد أصحاب الوضعية منطقية عند فيتجنشتين ذلك النموذج والموقف الذى يمكنهم تحليل اللغة العلمية .(٤)

— وهكذا نرى أنفسنا أمام أكثر من نظرة واحدة ترى فيتجنشتين باعتباره فيلسوفا ومنطقيا فى المقام الأول ، بمعنى أنه يستخدم اللغة لتوضيح فكرة ليس الا ، والأخرى ترى أمكانية تناول اسهاماته فى مجال الدراسات اللغوية بشكل مستقل .

ومن ناحية أخرى ،فان دراسة فكر فيتجنشتين فى المرحلة الاولى يبدو وكأنه مقطوع الجذور عن تطوره فى المرحلة الثانية .

— ولا شك أن مثل هذه التساؤلات يمكن أن نتلاشى متى نظرنا الى الابعاد المختلفة لفكر فتجنشتين بأعتبارها تشكل مجموعة من الابعاد المتكاملة ،فكل بعد يكمل البعد الآخر ، ولا يتسنى دراسة أى بعد بدون الكشف عن المضامين المرتبطة ببقية الأبعاد . وعلى هذا فأن دراستنا لعلم الدلالات عند فتجنشتين تؤدى بنا الى معرفة النظريات الفلسفية عنده ،وهذه بدورها لو اتخذناها منطلقا لنا تؤدى بنا الى الكشف عن علم الدلالات عنده . وبذلك يمكن القول أنه عن طريق التجريد وحده يمكن أن تحدد ما يخص اللغة كلغة ،وما يخص الفلسفة كفلسفة ، وهو فى رأي تجريد مصطنع لا يفصح عن الوحدة الكاملة بين المجالين ،فاذا ما أردنا دراسة التطور الذي لحق بفكره كان علينا دراسة تطور نظريته الى اللغة ذاتها ،ودراسة التطور فى نظرته للغة تكشف لنا أيضا عن دراسة التطور الذى وقع فى فكره ،وبذلك فأننا متى أتخذنا من أى مجال منطلقا لنا وصلنا بالتبعية الى المجال الآخر ،ولعل ذلك ،على نحو ما ،يتفق مع قول فتجنشتين أن حدود لغتى هى حدود العالم (٥).

— وعلى ذلك فان أختيارنا لتطور نظرة فتجنشتين الى اللغة كنقطة بدء للدراسة لا تتعارض مع الهدف الاساسى للبحث

والمتمثل فى كشف المتشابهات الفلسفية لفكر فيتجنشتين .

— ٢ —

— اذا كان البحث قد أختار أن يبدأ بمناقشة تطور نظره فيتجنشتين الى اللغة منطلقا للدراسة ، فمعنى ذلك أن ثمة أضطرارا قد يضطر اليه البحث وهو الخوض فى مشكلات وقضايا تخص علم اللغة أساسا وبالدرجة الأولى علم الدلالات أو المعنى، وبطبيعة الحال فان مثل هذه الدراسات تحتاج الى مناقشة العديد من الموضوعات والقضايا التى تحفل بها العديد من المؤلفات فى هذا الموضوع ، وهو ما يتجاوز نطاق البحث ومن هنا كان لابد من قصر الأختيار على مشكلة واحدة تمكننا من التعرف على رأى الفلاسفة بشأنها ، كما تمكننا من التعرف على تطورها ومدى تفاعل هذا التطور ذاته مع تطور الحضارة الغربية ذاتها . وبذلك يصبح الطريق ممهدا أمامنا للانتقال الى أكتشاف التلاحم الفعال بين تطور النظره الى اللغة وبين مسارات الفكر الفلسفى المعاصر، من هذا المنطلق يمكن أختيار مشكلة الصراع بين النزعتين الاسمية والانسانية أو الاجتماعية فى حقل اللغة.

— ويمكن تلخيص الخصائص العامة لكل نزعة على النحو التالى : تذهب النزعة الاسمية الى القول بأن اللغة مجرد صورة للعالم ، فهناك كلمات ، وهناك أشياء وموضوعات ، وكل شىء له أسم يقابله وبالتالى لا مجال للبعد الانسانى والتفاعل الاجتماعى فى تحديد المعنى ، وبالتقابل مع هذا الرأى ، يرى

أصحاب النظرة الانسانية أو الاجتماعية أن الكلمات ليست هي التى تحدد معانى الأشياء ،وانما البشر أنفسهم بواسطة الكلمات هم الذين يحددون معانى الأشياء ،بمعنى أن الجملة لا تمثل العالم ،وانما البشر ،بواسطة الجمل ،يحددون معنى العالم ، فعن طريق القضايا لا تمثل العالم فقط ،وانما نعيشه أيضا . فاللغة لا لاتضعنا،وانما نحن الذين نضعها .

- والحق أن مثل هاتين النزعتين يمكن ملاحظتهما عبر تاريخ الفكر الفلسفى عند العديد من الكتابة ،بدءا بالفلسفة اليونانية ،ومرورا بالفلسفة الوسيطة ،وانتهاء بالفلسفة الحديثة والمعاصرة .

- ٣ -

- ولو بدأنا بأرسطو لتبين لنا أن الصور الكتابية ، بغض النظر عن أختلافات الكتابة والحروف الابجدية ،ينبغى أن تعكس بصدق صور اللغة المنطوقة ،كما أن الأخيرة بدورها ،بغض النظر عن المتغيرات العرضية ،ينبغى أن تعكس أدراكاتنا الحسية عن العالم بمنتهى الدقة ،وهذه الادراكات بدورها ليست أكثر من كونها مجرد تنظيم للواقع فى أجناس ،وأنواع ،وأفراد .

- والحق أن مثل هذا الموقف الذى أتخذه أرسطو يمكن أن يفسر فى ضوء أعتقاده بأن كل شئ ينتمى الى صنف محدد ،ولكل صنف مميزاته الثابتة ،وهى مميزات يمكن أكتشافها وتحديدها

عن طريق استخلاص المميزات المشتركة بين عدد من الأشيـــــاء المتشابهة وبواسطة عملية التجريد هذه يمكن تحديد الجواهر المختلفة التى يتكون منها العالم ،على أساس تحديد الصفات المميزة لكل منها • وهكذا تصبح مهمة العالم قاصرة علـــى تصنيف الأشياء وعلى الاستدلال الدقيق من الصور والأفكار الكلية أو التعريفات الدقيقة لكل شئ (٦) •

ــ ولقرون طويلة ، استمرت النظرة الى اللغة تنهل مـــن الموقف الأرسطى ،ولا غرو فى ذلك ،فقد سيطر الفكر الارسطى على الحضارة الغربية طوال هذه القرون ،وبدت فلسفته تكاد لا تقبل الجدل أو النقاش • وبذلك لم تكن اللغة تشكل نشاطا فعالا فى حياة الانسان ،وانما كانت مجرد نسخة طبق الأصل لسياق التصورات

ــ فاذا كان من الضرورى تعلم التحدث باللغة ،واذاكان من الضرورى أيضا تعلم كتابتها ،فان هذا لا ينفى حقيقة أن علم الكتابة يعلمنا القليل للغاية عن حياة الانسان ،وهو ما يمكن أن يصدق أيضا على علم اللغة ،ومن ثم فان أهتمام أرسطوبمجال اللغة كان أهتماما عمليا ومعياريا خالصا ،بمعنى أنه لم يكن يشكل أهتماما مستقلا وعلميا ،فالكلمة عنده أشبه ما تكـــون بوابة تفتح على قلعة من الأفكار الكلية ،وبطبيعة الحال لابد من فتح بوابة القلعة اذا ما أردنا دخولها ،لكن الشئ الاكثر أهمية والذى يتوحد مع مقصدنا الأساس هو ما نجده داخل القلعة

ذاتها ،فنحن هنا نستهدف النتيجة وليس الاداة . ومثل هذا التصور أدى الى مولد علم النحو والصرف بدلا من نشأة علم اللغة .[(٧)] وهكذا يمكن القول أن الدراسات اللغوية بدأت بعد أن تغيرت مفاهيم أرسطو فى الفلسفة واللغة معا . فاذا ما أردنا تحديد كيف ومتى حدث ذلك كان علينا الكشف عن أمرين متضمنين فى تصور أرسطو عن اللغة .الأمر الأول هو أن تحليل اللغة عن أرسطو ينطلق من وجهة نظر تساعد على أكتشاف الأشياء وأفضل مصدر لمعرفة مكتملة عن الواقع تتحقق عن طريق أستعمال اللغة ،والأمر الثانى أن مثل هذه المعرفة المكتملة عن الواقع ينبغى أيضا أن تكون متحققة لدى المتكلمين باللغة . ومثل هذين الأمرين لم يقدر لهما الاستمرار بأعتبارهما مجرد نتائج منطقية للموقف الأساس الذى أتخذه أرسطو من اللغة فحسب ،بل كان استمرارهما — علاوة على ذلك — معبرا عن تأثيرهما العميق على الحياة الثقافية للعالمين القديم والوسيط معا .

— ولا شك أن الأمر الأول القائل بأن تحليل اللغة ينبغى أن ينطلق من نظرة تساعد على اكتشاف الأشياء كان وراء نشأة النزعة اللفظية Verbalism التى سادت العالمين القديم والوسيط معا ،فاذا لم نعرف أسم الشىء ،فلن نعرف الشى نفسه او لا يحق لنا فى هذه الحالة الادعاء بمعرفة الشىء .

— أما بالنسبة للأمر الثانى فقد كان مسئولا عن نشأة

سلسلة من الأصناف النحوية لنظريات المنطق الصوري (٨)

وعلى الرغم من سيادة النظرة الأرسطية للغة في العالمين القديم والوسيط الا أن الفلسفة اليونانية شهدت في بعض مراحلها نظرات أخرى .

فلم تتقبل المدرسة السوفسطائية تلك الكلمة الالهية أو اللوجوس التي عدها هرقليطس أصل الأشياء كلها ومبدأها الأول ، أى أصل النظام الكوني والأخلاقي فالانثروبولوجيا لا الميتافيزيقا ،هي التي لعبت الدور الجوهري في نظرية اللغة لديهم فقد أصبح الانسان مقياس كل الأشياء ،ما يوجد ومالا يوجد ومن ثم رأت أن البحث عن أى تفسير للغة في عالم الأشياء المادية يعد عبثا لاجدوى فيه ،ذلك انها وجدت سبيلا جديد الى الكلام الانساني أبسط من ذي قبل ،وكان السوفسطائيون أول من عالج المشكلات اللغوية والنحوية بطريقة منظمة ،لكنهم لم يتناولوا تلك المشكلات من منطلق نظري مجرد ،بل لقد اعتقدوا أن أى نظرية في اللغة لابد من أن تؤدى واجبات أخرى أدعى والزم ،ومن ثم فان عليها أن تعلمنا كيف نتكلم ونعمل في عالمنا الاجتماعي والسياسي الواقعي ،وهكذا أصبحت اللغة في مدينة أثينا أثناء القرن الخامس اداة لتحقيق اغراض محورية محسوسة عملية فكانت هي أقوى سلاح في المعارك السياسية يومئذ،ولم يكن من الممكن لأى شخص أن يلعب دورا بارزا مؤثرا ما لم يحسن هذه الاداة . ومن هنا ظهرت ضرورة استعمال اللغة بالطرق الصحيحة وتطويرها على مر الزمن

ومن أجل هذه الغاية أوجد السوفسطائيون فرعا جديدا من فروع المعرفة هو من الخطابة " أو البلاغة وأصبح هذا الفن، لا النحو ولا الصرف ،هو المحور الأول لاهتمامهم وكان للخطابة في تعريفهم للحكمة صوفيا مقام مركزي ،وأصبحت كل المنازعات حول صحة المصطلحات والاسماء لا أهمية لها فالاسماء لم توضع لتعبر عن طبيعة الأشياء أو تعبر عن علاقات موضوعية ،ومهمتها الحقة أن تثير العواطف الانسانية لا أن تصف الأشياء وأن توحي للناس بأداء بعض الاعمال لا أن تنقل اليهم آراء وأفكارا.

وهكذا أدرك السوفسطائيون الوظيفة العملية الحياتية للغة (٩) .كما كان للشكاك دورهم في تقديم التصور الوظيفي للغة ،فقد رفضوا رأى الدوجماطيقيين القائل بأن كلمة ينبغي أن يكون لها معنى محدد وكان منهجهم في الشك وخصوصا عند سكتوس أمبير يقوس متوافقا مع هذه النظرة ،فالشاك يتبع الطبيعة فيأكل عند الجوع ويشرب عند العطش ويلبي سائر الحاجات الطبيعية كما يفعل كافة الناس ،كما أنه يتبع القوانين والعادات لانها مفروضة عليه ويدرك الظواهر وترابطها فيكتسب تجربة تؤدي به عفوا الى توقع بعضها عند حدوث بعض ،وكل ذلك بناء على ملاحظات كثيرة شخصية أو متواترة ،فيحصل بذلك على الفن أي على جملة نتائج الملاحظات في موضوع ما ،فيأخذ بهذه النتائج فعلا مما يعتمد عليه أصحاب اليقين من مبادئ كلية ويتوقع المستقبل بناء عليها بالعادة. دون أن يكون لهذا التوقع أساس في الحقيقة أو مبرر

فى عقلك ، فيتعلم القراءة والكتابة دون التفات الى فقه اللغة ويتعلم الكلام دون التعرض لعلم البيان ويستخدم العدد دون الخوض فى علم الحساب . وهكذا تمكن الشكاك بفضل منهجهم أن يكتشفوا أمكانية النظر الى اللغة كنشاط أنسانى مثل غيره من الانشطة ، ومن ثم لم تعد لديهم حاجة الى دراسة فقه اللغة أو علم البيان طالما أمكن ممارسة اللغة والتفاهم بها بصرف النظر عن تحديد القواعد والمبادىء اليقينية التى تستند اليها ، أو بصرف النظر من تحديد المعانى الثابتة للكلمات لقد رفضوا كل ما هو يقينى ثابت لا يتزعزع ، وبالتالى رفضوا كل معنى يقينى ثابت للكلمة . (١٠)

وفى ضوء خضوع العصور الوسطى فى أوربا للفكر الارسطى كان من الطبيعى أن تتحقق السيادة للنظرة الارسطية فى اللغة ومن ثم وجدناها على نحو ما تتكرر عند أو غسطين لتدعيم فلسفته المسيحية ،فأقصى ما نستطيع أن تقوم به اللغة هو أن تكون عاملا مساعدا منبها على الاشياء دالا عليها مثيرا للحقائق فى الذاكرة ، فان كانت اللغة عاجزة عن التعليم فهى قادرة على احياء الذاكرة ، والكلمة على الاطلاق والاسم على الاطلاق متساويان فى المعنى وكل أقسام الكلام أسماء لاننا نستطيع أن نضيف اليها ضمائر ، ولاننا نستطيع أن نقول نستعمل هذه الاجزاء لتسمية شىء ما . ولا يستطيع أى جزء منها أن يضاف الى العقل ليصبح منطوقا تاما ، فان كان الاسم والكلمة متساويين فى المعنى والكلمات أسماء فكلاهما أيضا أسماء وأن لم يكن لهم نفس المعنى . فنحن نستعمل " كلمة " لسبب ونستعمل " أسم " لسبب آخر . (١١)

— ومن ثم فان أزمة التصور الأرسطى بدأت عندما بدأ التساؤل حول شرعية أو مصداقية النظرة الأسمية للغة . كما برهن مقدم العلوم التجريبية ومناهج تضيف العلوم الطبيعية ، أبتداء من القرن السابع عشر ، على وجود أشياء يمكن معرفتها علميا ووضعها فى سلسلة من علاقات السبب والنتيجة أو وضعها فى علاقات منظمة من الاجناس والانواع والفصائل بدون أن تمتلك أسماء محددة فى أية لغة ، وأن كان لها مغزى فى اللغة الرياضية . وفى نفس الوقت فأن تطور العلوم الوضعية والتجريبية دحض فرضية أعتبار كون اللغة المصدر الوحيد أو أفضل مصدر لمعرفة الواقع .

— ٤ —

وشهد عصر النهضة أهتماما متزايدا بمقارنة اللغات بعضها ببعض ، ومثل هذه الدراسات المقارنة أكدت بدورها أن لكل لغة أصالتها أو عبقريتها الخاصة ، فكل لغة مختلفة عن غيرها ليس بسبب الاختلاف العرضى فى الأصوات فحسب ، بل لان لكل لغة بناء ومفردات لا تتفق مع غيرها . ومثل هذا الموقف الجديد كان موضع أهتمام العديد من الفلاسفة ومنهم بيكون وجون لوك وليبنز وفيكو .

— فقد لاحظ فرنسيس بيكون أن كل لغة لها طريقتها الخاصة فى تنظيم المعانى ، فهناك كلمات لاتينية لانجد لها مثيلا فى اليونانية ، وهناك كلمات يهودية لا نجد لها بدورها مثيلا لا فى اليونانية ولا فى اللاتينية . والأختلافات فى اللغات ،

كما لاحظ بيكون ،تعكس أختلاف الخصائص بين الشعوب .

- وجاء جون لوك ،فتحرك فى نفس المسار،ففى كتابة ، رسالة فى طبيعة الفهم أكد على دور التعلم واستعمال الاسماء فى تطور الافكار. فالافكار ليست فطرية ولكنها مكتسبة ،وهى مارتبطة أرتباطا ضروريا بأحداث ماضية ،وبصفة خاصة ،بلغات مختلفة وجماعات متميزة .

- ولم يكتف لوك بذلك ،بل لقد طور أفكاره الى النقطة التى دفعته للتساؤل عن أمكانية ترجمة أساليب التعبير فى لغة ما الى أساليب التعبير فى لغة أخرى ،مع توضيح تساؤلاته بالعديد من الأمثلة ،ومن هنا أكد أن وراء التماثلات المدرسية فى المفردات اللفظية بين اللغتين اللاتينية والانجليزية ،فان كلمات كل لغة تستدعى أفكارا وعوالم ثقافية مختلفة أختلافا جذريا عما تستدعيه اللغة الأخرى (١٢)

- وعلى هذا النحو تبدت اشكالية العلاقات بين الكلمات والاشياء ،كما تبدت أستحالة وجود علم للاشياء يعتمد على الكلمات وحدها وشارك ليبنتز فى توضيح بعض مشكلات اللغة فكل لغة ،كما لاحظ فى كتاباته ،تتخذ سبيلها للأحتفاظ بتوازن ضرورى فى مفرداتها بين استعمال واسع النطاق لألفاظ عامة تشير اليه معانى عامة من جهة والفاظ خاصة أقل شيوعا وتشير

الى معانى خاصة ومحددة من ناحية أخرى . كما برهن ليبنتز أيضا ،مع وفرة فى الامثلة ،على افتقار التوافق فى الابنية الاعرابية والأنظمة النحوية ،ونتيجة لذلك رأى أن لكل لغة طوبوغرافيتها ،ليس فقط على المستوى الصوتى ،وانما أيضا على المستوى الدلالى . فاللغة ليست مجرد كسوة صوتية لكيان من المقولات والتصورات الكلية ،بل هى على العكس من ذلك ، أنها تمتلك دورا فعالا مؤثرا فى تشكيل فكر الجماعات التى تتخذها . (١٣)

ـ واذا أنتقلنا الى فيكو لوجدنا أنه عادة ما يصور على أنه فيلسوف للتاريخ . له بعض الافكار المحددة عنه ،ومنه أشتق بعض أفكاره عن اللغة ،لعل من أبرزها فرضية الطبيعية الشعرية لها . ومع ذلك ،فقد ذكر فى كتابه "العلم الجديد"أن الهيكل العظمى للفكر عنده هو تصوره للغة ،ففى رأيه أن تاريخ اللغة يشكل حجر الزاوية لتاريخ الافكار والديانات والقانون ،وعلى عكس الرأى السائد كان لديه أفكار محددة عن اللغة ونتيجة لذلك ،كانت رؤيته لتاريخ الأمم والشعوب من منطلق نظرته الخاصة للغة .

ـ لقد برهن فيكو على خطأ النظر الى اللغات بأعتبارها أنعكاسات لمقولات وتصورات كلية كما ذهب أصحاب النزعات الأرسطية والعقلانية ،فمثل هذه النظرة تفترض وجود

التصورات والمقولات بشكل يسبق أى نشاط أنسانى ،وهو تصور بدا ساذجا للغاية عند فيكو ،بأعتبار أن اللغات أقدم كثيرا من أرسطو ،وهى تعبر عن معرفة ليست من النوع العقلى ،وطريقة اللغة فى ربط الأشياء و تصنيفهابواسطة الاسماء هى طريقة شعرية وخيالية وليست عقلية أو فلسفية ،وبالتالى فان اللغة لايمكن أن تتحدد تحت سيادة أى خط كلى من المنطق ،فكل لغة تشكل نماذجها خلال تنظيم الخبرة الانسانى فى معانى محددة ،وحتى عندما تبدأ اللغة فى التعبير عن نزعة عقلية عامة ،يستمر أساسها التقليدى على هذا النحو .

— وأكد فيكو على شخصية وعبقرية كل لغة ،فاللغات الفرنسية واللاتينية واليونانية والالمانية وغيرها من اللغات تختلف عن بعضها البعض فى ضوء الخصائص القومية المتمايزة .(١٤)

— ومع ختام القرن السابع عشر وبدايات القرن الثامن عشر بدأت أرهاصات وصلت ذروتها مع منتصف القرن الثامن عشر بشأن نظرة جديدة الى اللغة أعتبرت نقطة تحول حاسمة فى تاريخ الدراسات اللغوية ،اذ للمرة الأولى لم تعد اللغات مجرد تسجيل أو نسخ تصورات مساوية لها ومحددة مسبقا ،بل أصبحت نقاط انطلاق مختلفة تاريخيا وعليها تعتمد الأفكار والتصورات والتى تختلف بدورها من حقبة الى أخرى ومن مدينة الى أخرى . وخصص فيكو جزءا كبيرا من كتاباته لدراسة رموز

اللغات المختلفة التى تعلمها . وهكذا بفضل كل من بيكون وجون لوك وليبنتز وفيكو آمكن للدراسات اللغوية أن تتخذ زاوية جديدة ،فاذا ما أضفنا الى ذلك جهود المدرسة الالمانية فى هذا الاتجاه بتأثير كل من هامان وشلجل وفون همبولت وهيردر ،ادركنا الى أى حد كان لهذه النظرة الجديده الى اللغة دورها فى تأكيد البعد الانسانى كعامل مؤثر فى تعاملنا مع اللغة . بمعنى أن اللغة لم تعد تفهم بأعتبارها مجرد نتاج للعقل المجرد فحسب ،بل أصبحت تدرك من خلال علاقتها بالانسان ككل ،وبالتالى لم تعد اللغة مرتبطة بمرحلة معينة من التطور ،بل أصبحت قديمة قدم الانسانية نفسها،وقد تبدى هذا الموقف الجديد عند هيردر على وجه الخصوص ،وهو ما يتضح فى نظرته للغة بأعتبارها اداة لا غنى عنها فى التعرف على شخصية الشعوب والأمم ،ومن هنا كان أهتمامه بدراسة لغات بل ولهجات الشعوب على أختلافها ،كما أن عمليه الاتصال اللغوى قد أثبتت لهيردر أن التطور العقلى للطفل ما هو الا مجرد نتيجة لمرانه على أستخدام أشارات محددة ،وقبل أن توجد اللغة المنطقية كان الانسان البداشى فى العصور القديمة يعبر بصحياته عن مشاعره وعواطفه أى أن اللغة الشاعرية كانت أسبق فى الوجود على اللغة المنطقية . (١٥)

— واذا كانت النظرة الانسانية قد تمكنت الى حد ما من زلزلة عرش أصحاب النظرة التقليدية ،فان هذا لا يعنى أن

الطريق أمامها كان ممهدا الى الدرجة التى تسمح بانتقان الفلاسفة حولها ،خصوصا وأن بعض كبار الفلاسفة لم تستطيع التخلص من النظرة التقليدية للغة . وربما كان ذلك مقبولا فى القرن السابع عشر عندما لم تتضح الرؤية الجديدة الى اللغة بعد ،وهو ما يتضح فى موقف ديكارت الذى قبل من جديد النظرات المدرسية والارسطية عن اللغة ،فأصبحت الكلمات عنده وسائل شفافة للتعبير عن الفكر ،وباعتبارها كذلك وجدانها لا تستحق أى أهتمام خاص لانها لا يمكن أن تغير شروط الشك أو اليقين ،وهكذا قدر لرأى أرسطو فى اللغة أن يكون له السيادة على الفكر الديكارتى رغم تعارض المنهج العقلى عند ديكارت مع منهج القياس الأرسطى .(١٦)

— ٦ —

ـ ومع ما حققه القرن الثامن عشر من خطوات فى سبيل تأكيد النظرة الجديدة الى اللغة ،الا أنه سرعان ما جاء كانط بفلسفته النقدية معترضا مسيرة تلك النظرة ،لينضم بذلك الى أصحاب النزعة الاسمية فى النظر الى اللغة .

ـ والحق أن أهتمام كانط بمشكلات اللغة كان محدودا للغاية ،بل يمكن القول أنه اتخذ موقف الصمت تجاهها ،وعلى الرغم من أنه عاش فى نفس المدينه التى عاش فيها هامان ، وتردد على نفس الدوائر الثقافية والجماعات التى تردد عليها كما اشترك معه فى التخطيط لتأليف كتاب ،الا أنه لم يستطع

مجاراته فى الاهتمام بقضايا اللغة . بل كانت نقطة الخلاف بينهما حول اللغة هى التى أدت الى التباعد بينهما ،فقد أكد هامان على أن العقل أو الاولى APrio'ri يفترض شيئا آخر وهو اللغة فاللغة ،أسبق من الفكر ،كما كان المناخ السائد وقتها الى اللغة وظيفة حاسمة فى تكوين الفكر ،ولا شك أن مثل هذه الرؤية ما كانت تتفق مع فيلسوف جعل من نقد العقل البشرى منطلقا له ،يضاف الى ذلك أن الصفحات القليلة التى كتبها فى دراساته الانثربولوجية عن طبيعة اللغات الاوربية تؤكد عدم عنايته الدقيق بالخوض فى تحليل مشكلات اللغة .

— واذا كان من الصعب تفسير موقف الصمت الذى اتخذه كانط من اللغة ،الا أنه يمكن القول أن موقفه هذا لم يكن محض مصارفة أو أتفاق ،فالفلاسفة أصحاب الاتجاهات العقلية وعلى رأسهم كانط فى اتجاههم الى تقديم قائمة منظمه دقيقة لكل شىء نلتقى به بالنظر الى العقل الخالص ،تبدو اللغة بالنسبة لهؤلاء مجرد أداة هامشية متطفلة على مملكة العقل . كما تبدو الصور اللغوية فى تنوعها وترددها وتذبذبها وطابعها الوقتى العابر وتنافرها وخضوعها للاختلافات المتعددة بين الافراد — تبدو هذه الصور بعيدة كل البعد عن طابع الضرورة والكلية وهو الطابع الذى تتصف به الشروط الاولية الترنسندنتالية التى تجعل التجربة ممكنة ،وهكذا لا تتفق الصور اللغوية فى ضوء خصائصها هذه مع العقل الذى يشرع للأشياء ،ومن

- ومن الممكن أيضا أفتراض أن كانط بعد قراءته بعض تأملات كل من هيوم وهامان عن اللغة أكتشف تضمنها شحنة شديدة الانفى يمكن أن تنسف بأسس نظريته النقدية الخاصة بالتصورات الكلية الاولية وأيا كان السبيل نحو تفسير موقف كانط فمن المؤكد أنه أثر تأثيرا حاسما فى تاريخ الفكر الغربى فى مرحلته المتأخرة بشأن اللغة ،مما أدى الى تجاهل الفكر الفلسفى لقضية اللغة لمدة قرن من الزمان تقريبا[١٧] • وبذلك، تجمدت الجهود التى بذلت فى حقل اللغة من قبل أقطاب الفكر الفلسفى أمثال بيكون ولوك وليبنتز وفيكو وهيردر وهامان وغيرهم •

- وهكذا أعيد أحياء النظرة التقليدية الى اللغة ،وهى نظرة أصحاب النزعة الاسمية ممن تناولوا اللغة بأعتبارها مجرد سجل من بطاقات الاشياء والتصورات وانعكاس لها • وربما كان مرجع ذلك الى أن الافكار الارسطية عن اللغة كان لا يزال لها موقع الصدارة فى البحث اللغوى حتى نهاية القرن التاسع عشر وكان أن تراجعت المكتسبات الجوهرية التى تحققت فى حقل الدراسات اللغوية بفضل جهود بيكون ولوك وليبنتز وفيكو وهيردر من أختفاء للنزعة اللفظية وتأكيد لاهمية المنهج التجريبى فى الدراسة والبحث الى اكتشاف للاختلافات النحوية والدلالية للغات • وبدت كل هذه المكتسبات كما لو كانت تمثل مرحلة عابرة فى تاريخ الدراسات اللغوية ،بل بدت كما لو لم

تكن موجودة أصلا . وكأنه قدر للتصور الساذج عن اللغة أن يعود من جديد فيعلن سيادته وبالتالى يعلن سيادة العقل متوافقا بذلك مع تطور الفكر الفلسفى نفسه من كانط الى هيجل . فاذا كان العقل عند كانط مشرعا للأشياء واذا كان عند هيجل تخضع له الاشياء فى وجودها وحركتها أو صيرورتها ،فانه كان الطبيعى أيضا أن تخضع له اللغة فتصبح تابعة له يسبقها ولا تسبقه . ولعل موقف هيجل من التعبير الاسطورى مؤكد ذلك ،فالفكرة التى لم تستحوذ على صاحبها بعد تعجز عن أن تجد اللغة الملائمة للتعبير عنها ،ولا يكون أمامها الا اللجوء الى الأسطورة (١٨) .

—٧—

— واذا كانت النظرة الارسطية الى اللغة قد عادت من جديد ،فان تطور الاهتمام بالدراسات اللغوية أدى بدوره الى أحياء النزعة الانسانية فى النظر الى اللغة مرة أخرى .ومن تحددت قيمة الجهود التى قام بها كل من كروتشه وسوسير للعمل أعادة الاعتبار للبعد الانسانى والاجتماعى فى دراسة اللغة .

— وربما قيل عن كروتشه أنه لم يهتم باللغة ككل، وانما أهتم بجزء منها فقط ،وهو يتعلق باللغة فى وظيفتها الجمالية فحسب ،لكن مثل هذا الاعتقاد تدحضه النظرة المتأنية لافكاره عن اللغة ،فما قاله عن اللغة لا يرتبط بجزء منها فقط وانما يرتبط بطبيعة اللغة وقضاياها ككل .

ـ والحق أن كروتشه اتخذ موقفا رافضا من الافكـــار التقليدية عن اللغة منذ البداية فنبذ التفسيرات العقليـــة للغة والعالم،فالتمييز بين الكلمات المختلفة والانـــواع المختلفة بين الاشياء يتماثل فى رأيه مع اخضاع الوقائع التى هى فى ذاتها غيرمنقسمة الى عملية من التجريد ،وليس من الصحيح أن تنظر الى القضايا باعتبارها مجرد مجموعة من الاصـــوات والحروف بصرف النظر عن معناها ،بل أن القضايا عنده تمثـــل وقائع تتسم بالوحدة ولا تقبل التجزئة ، وكل قضية لها معنى ، طالما كانت كل قضية واحدة مرتبطة بمضمون وبحالة العقل الذى تعبر عنه ،ولكل تعبير حالة عقل واحدة تطابقة ،ولكل حالـــة عقل تعبير واحد يطابقها ، وكل تعبير لغوى يشكل كيانا فرديا لا سبيل الى وصفه واقعيا فى ضوء مقولات عامة ،وبذلك تصبـــح اللغة سلسلة من التعبيرات كل تعبير يظهر فى الصورة التـــى يبدو عليها مرة واحدة فقط ،بحيث لا يمكن تكراره أو مقارنتـــه بغيره فيبدو الكلام وكأنه أشبه بالتعبيرات الغنائية الشاعرية. (١٩)

ـ وطبقا لتصور كروتشه هذا يتعذر اساءة فهم اللغـــة ، طالما أن كل تعبير بمجرد ظهوره فى التاريخ فانه يظهر ومعـــه المعنى الخاص به ،لكن من الواضح أن مثل هذا التصور لا يفسر لنا كيف نتصل ببعضنا البعض ،فنحن اذا صرحنا بأن التعبيـــر وحالة العقل لا يمكن اعادة تحققهما أو تكرارهما لتعـــذر بالتالى الاتصال بين البشر ، ومن هنا ذهب كروتشه الـــى أن

الضمان الاساسى للتواصل والاتصال الفعال بين البشر يمكن أن نجده خارج حدود اللغة والخبرة ..... نجده فى مجال الروح المطلق ومن ثم فان الوحدة الصوفية بين الارواح هى وحدهاالتى تضمن التفاهم المتبادل بين الافراد عن طريق اللغةواذا كان كروتشه قد حاول أن يجد حلا للمعضلسه التى اثيرت بشأن تصوره للغة ،فانه فى التطور الأخير من نظريته فى اللغة لم يكتسف بذلك ،بل آتجه الى تناول اللغة باعتبارها نشاطا اجتماعيا ، وبذلك دخلت فكره البراكسيس الاجتماعى لتعمل بدورها على تحطيم التصور الارسطى التقليدى للغة . ومن هنا وجدنا كروتشة يذهب الى القول بأن ما نطلق عليه اللغة بصرف النظر عن منتجاتها وتأملاتنا بشأنها واحكامنا على تعبيراتهنا :ورأى علماء اللغة ... هو شئ مختلف كلية ،أنه شئ يقتحم حياتنا الاخلاقية ويتفاعل مع رغباتنا وشهواتنا وطموحاتنا وأفعالنا وعاداتنا وتخيلاتنا واغاظنا فى السلوك كطريقتنا فى نسبة معنى أو آخر الى الاصوات أو طريقة تلفظنا بالكلمات وبذلك تتبدى اللغة فى كل شئ يمكن أن نعده نشاطا عمليا .(٢٠)

— وربما كان فى مقدور كروتشة أن يطور وينمى موقفة هذا الى نهايته ،الا أنه آثر أن يتوقف عند هذا الحد حتى لا يتناقض مع الطابع الروحى لفلسفته ككل . ومتى انتقلت الى فرديناندى سوسيرلوجدنا أنه أمكن رفضه للنزعة الاسمية فى النظر الى اللغة منذ البداية (٢١) ،كما ذهب الى القول بأن ،

ماهيةالصورة اللغوية تعتمد على قيمتها ،وقيمتها تعتمد على النسق اللغوى الذى تشكل جزءا منه ،وبذلك تتحدد الكلمة بواسطة علاقتها مع بقية العناصر أو الكلمات فى ذلك النسق ، فالرمز أو الكلمة يكتسب دلالته ومعناه من خلال علاقته بالنسق ككل . (٢٢) ولا شك أن مثل هذا الرأى ينطوى على بعض الاشكالات التى تجعل مفكرا فى مكانة سوسير لا يرضى عنه فى ضوء ما يؤدى اليه من بعض التساؤلات ،فاذا كانت الصوراللغوية تتحدد فى ضوءالعلاقات التى تربطها ببعضها البعض ،فكيف يمكن تحديد العلاقات بدون تحديد ما تقوم بربطه أولا ،يضاف الى ذلك أن تعريف سوسير للوحدة اللغوية تفسير كيفية مقارنة مرحلتين متتابعتين من مراحل اللغة أو مراحل نفس الكلمة . فالكلمة فى مرحلتها الجديدة قد تتوحد حروفها مع الكلمة فى مرحلتها القديمة ، ولكن دلالتها تختلف بأعتبار أنها قد تقترن بصورة لغوية لم تكن معروفة من قبل ،وبالتالى يصعب مقارنة الكلمة فى سياقها القديم بنفس الكلمة فى سياقها الجديد ،فنحن يمكننا أن نفترض استمرارا بين كلمتين متى صرحنا بأنه ليس فقط عن طريق العلاقة بالكلمات يتحدد معناها ،وأنما أيضا عن طريق شىء مستقل عن علاقاتها بالكلمات الاخرى ،فإذا اعتقدنا مع سوسير أن ماهية الكلمة تتحدد عن طريق علاقاتها المتزامنة معها وحيث أن علاقات الكلمة فى مرحلتها القديمة تختلف عن علاقات الكلمة فى مرحلتها الجديدة،فان الكلمتين وأن توحدت حروفهما تصبحا كلمتين مختلفتين تماما ،وبالاضافة الى ذلك يصبح من

المتعذر أن نتكلم عن آية تحولات أو تغيرات دلالية أو صوتية للكلمة .

— والحق أن تحديد سوسير للوحدة اللغوية جعل من المستحيل أن نفسر على أى أساس تتم المقارنة أو يتم تحديد العلاقات التى تربط مرحلتين متتابعتين فى تاريخ نفس الوحدة اللغوية أو النسق اللغوى ،ومن هنا فسر البعض عدم اكتراث سوسير بطبع عمله فى صورة محددة لما ينطوى عليه من تساؤلات يصعب الاجابه عليها ولعل هذه الصعوبة يمكن تفسيرها فى ضوء تبعية النظرة التطورية أو التعاقبية (الدياكرونية) عند سوسير لنظرته التواقتية أو التزامية (الساكرونية) وبكلمات أخرى فان مقدمات لا تسمح لنا فقط تبرير أو تفسير علاقة التعاقب المستمر لمرحلتين متتابعتين لنفس اللغة ، ولكنها لا تفسر لنا أيضا كيف يمكن لشعبين أو أكثر الادعاء بأنهما يتكلمان نفس اللغة ،أو كيف يمكن لكل منهما أن يفهم الاخر ،ذلك أن حضور أو غياب كلمة واحدة ينتج عنه تغير دور العلاقات ككل فى النظام المعجمى (٢٣) .

— لا غرو بعد ذلك أن أتجه سوسير فى الجزء الثالث والاخير من محاضراته فى علم اللغة الى القول بأن الصور اللغوية تستمد قيمتها ليس من النظام أو النسق الذى تدخل فيه بأعتبارها جزءا منه ،وأنما من القائم على استعمالها

خلال مجموعة من البشر ،بذلك أدخل العنصر الانساني الذاتي في تحديد ماهية الصور اللغوية .(٢٤)

ـ يمكننا الآن في ضوء الصراع بين النزعتين الاسمية والانسانية في مجال اللغة أن نحدد حقيقة موقف فتجنشتين، فقد بدأ بالارتباط بالنزعة الاسمية ،ثم كان انتقاله الى النزعة الانسانية،وفي ضوء هذا التحول الاخير التقت أفكاره مع العديد من التيارات الفلسفية كالبرجماتية والماركسية والوجودية ، والتقت دراساته أيضا مع نتائج العديد من الدراسات الانثربولوجية والعديد من الدراسات المعاصرة في مجالات علم اللغة وعلم النفس ،وبذلك كانت نظرته الاخيرة الى اللغة وراء هذا التلاقي والتقارب بينه وبين غيره من العاملين في المجالات المختلفة للحضارة الانسانية،حتىاذا ما أردنا توضيح ذلك كان علينا أن نتجه الى مناقشة تطوره من النزعة الاسمية الى النزعة الانسانية في النظر الى اللغة ، ومن خلال تحديد ملامح هذا التطور ومضامينه المختلفة يمكن بالتالي تحديد المتشابهات الفلسفية لفكر فتجنشتين في المرحلة الاخيرة من تطوره ،وهي المرحلة التي يعد فيها ضمن المهتمين بفلسفة الفعل .

الفصل الثاني

فتجنشتين من التصور الارسطي
الى التصور الانساني للغة

— ١٠ —

رأينا أن اللغة طبقا للنظرية التقليدية تتضمـــن كلمات ،وكل كلمة تمتلك معنى طالما أنها تواجه شيئا ،ونحـن نتعلم اللغة عن طريق تعلم ما تشير اليه كل كلمة فالكلمـات أسماء لاشياء وموضوعات ،ومعرفة اللغة يعنى تحديد كل مـا تشير اليه الكلمات ،فالكلمة التى لا تشير الى شيء محـدد. ليست بكلمة على الاطلاق،بل هى مجرد صوت لا علاقة له بعالـم المعنى .

— يبدو أن نظرية اللغة الى الكلمات باعتبارهـا أسماء لم تفترض للتطبيق على كل الكلمات ،ذلك أنه اذا كانت هناك كلمات مثل كلب ومنضدة وشجرة وغيرها من الكلمات تشير الى أشياء محددة ،فأنه توجد طائفة أخرى من الكلمات مثـل لا ،و ،أو نوظفها كثوابت منطقية Logical Constants ومثل هذه الكلمات لا تشكل مشكلة حقيقية ،لكن هناك حـالات أخرى تواجه فيها مشكلة تحديد ما تشير اليه الكلمات مـن أشياء وموضوعات . فعندما نستخدم تعبير المربع الدائرى غيـر موجود ،فهل يمكن القول أن مثل هذا التعبير يقصد به الاشارة الى شيء محدد؟ فى هذا الصدد رأى الفيلسوف الالمانى مايونتج meinong أنه طالما أن تعبيرالمربع الدائرىلابد أن يشير الى موضوع محدد طبقا لرأى أصحاب النظرة الاسمية الى اللغة ؛ كان معنى ذلك ضرورةتواجد كياناتصورى أو تخيلى يحمل الاسـم وتشير اليه الجملة .

- يبدو أن رفض مثل هذا التعبير بمعنى رفضنا القول بأن كل الكلمات بأستثناء الثوابت المنطقية لابد أن تنتمى الى عالم الاسماء ،وبالتالى رفضنا الاعتقاد بأن معنى الكلمة يتحدد فى ضوء الشىء الذى تواجهه - مثل هذا الموقف يقصى تعبير المربع الدائرى من دائرة المعنى ،ومن ثم لا يمكن الحكم عليه بالصحة أو الخطأ . ويتتبع ذلك ضرورة أعترافنا بأن تعبير المربع الدائرى يعنى شيئا ،أو بعبارة أخرى أنه يتضمن مغزى وأن أفتقد الاشارة الى شىء محدد بالذات .(١)

- ويفضل رسل أمكن أيجاد حل لنظرية الاسم فى اللغة ، فاذا كان تعبير المربع الدائرى لا يسمى شيئا محددا،فليس معنى ذلك أن تفترض كيانا تصوريا أو روحيا تقابله كما أعتقد مانيونج،ذلك أن عبارة المربع الدائرى موجود ،هى فى الحقيقة عبارة لا تشير الى موضوع محدد،وأن أدت صورتها النحوية الى الاعتقاد بأن لها موضوع وهو المربع الدائرى ،ووظيفة التحليل الفلسفى أن يكشف لنا عن الصورة الصحيحة المنطقية للجملة ، فما تقوله الجملة بحق هو أنه لا يوجد موضوع يمكن أن تحمل عليه صفتا التربيع والتدوير فى أن واحد . وهكذا رأى رسل أن الصورة النحوية للجملة القائلة أن المربع الدائرى غير موجود تدفعنا خطأ الى الاعتقاد بأنها تمتلك نفس الصورة المنطقية ،مما يؤدى الى حدوس ميتافيزيقية منافية للعقل ، فما نحتاج اليه حقيقة هو أعادة تكوين أو صياغة الصورة

المنطقية للجملة على النحو التالى المربع الدائرى غيرموجود .
تعنى أنه لا يمكن أن يوجد موضوع يكون مربعا وداثريا معا .

— ولما كانت الصورة المنطقية للجملة تختفى عادة فى
لغة الحياة اليومية ،من هنا تبدت الحاجة الى بناء لغـــــة
تعمل على الحفاظ على الصورة المنطقية للجملة . (٢)

— فاذا ما اتضح موقف رسل على النحو الذى عرضناه ،
أمكن لنا أن ننتقل الى نظرية فيتجنشتين فى اللغة على نحـــو
ما بدت عليه فى رسالة منطقية فلسفية ،والتى يمكن أن نحـــدد
خطوطها العريضة على النحو التالى :—

١ — العالم يتكون من مجموع الوقائع Facts أو
أنه ينقسم الى وقائع .

٢ — الواقعة تمثل حالة الاشياء — States of affairs
وحالة الاشياء تمثل مركب من الموضوعات أو الاشياء .

٣ — ونظرا لأنها تمثل جزءا من العالم ،فأن الصـــور لا
يمكن أن تكون شيئا آخر خلاف الوقائع .

٤ — لكنها تمثل وقائع من نوع خاص . أنها وقائع لها
خاصية مشتركة مع غيرها من الوقائع ،فاذا كانت الواقعة صورة

فانها ينبغى أن تمتلك صفة مشتركة مع ما تصوره .

٥ — وهذا الشيء المشترك يسميه فيتجنشتين بالشكل التصورى .

٦ — والشكل التصورى هو أمكانية أرتباط عناصر الصورة مع بعضها البعض بنفس الطريقة التى ترتبط بها الاشياء فى واقعة ،أو بعبارة أخرى تماثل البناء بين الصورة وبين ما تقوم بتصويره (٣) .

— وهكذا لم يؤكد فتجنشتين على الصورة الاساسية للغة فحسب ،بل أكد أيضا على أن اللغة تتكون من عناصر بسيطة ، وهنا يتضح مدى تأثره بفكرة رسل عن اللغة بأعتبارها مركبة من عناصر بسيطة ،وهى القضايا . ومثل هذه العناصر اللغوية تعكس وقائع العالم ،بيد أن رسل لاحظ أيضا أن المشكلات الفلسفية تنبع مباشرة من تحريف لغة الحياة اليومية ،ومن هنا رأى ضرورة تكوين أو بناء لغة جديدة أكثر ملائمة لوقائع العالم ،فالمشكلات الفلسفية ،كما ذهب رسل نشأت نتيجة وجود عبارات فلسفية أكتسبت صورا نحوية باطلة ،وفى مثل هذه الحالات ينبغى فحص نحو الجملة ،وسنرى أنه فى بعض الحالات أننا متى أعدنا صياغة الجملة فى ضوء صورتها المنطقية ،فان مثل هذة المشكلات ستختفى بالتبعية ،وهذا ما دفع رسل فى هذه المرحلة الى العمل على بناء لغة جديدة يمكن أن تبطل مثل هذه الاخطاء (٤).

— وفى مقابل رأى رسل ،لم يعتقد فتجنشتين بوجـــود حاجة الى بناء لغة جديدة باعتبار أنه توجد فقط لغة واحدة، فكل اللغات هى لغة واحدة بالنظر الى شروطها المنطقيـــــة ، فالبناء أو الماهية يكمن فى لغة الحياة اليومية ،ووظيفـــة الفلسفة هى تعرية هذا البناء ،بمعنى الكشف عن منطق اللغة (٥)، وهنا يقول فتجنشتين : أن موضوع الفلسفة هو التوضيـــــح المنطقى للافكار .

— فالفلسفة ليست نظرية من النظريات ،بل هى فاعليـــة

— ولذا يتكون العمل الفلسفى أساسا من توضيحاته

— ولا تكون نتيجة الفلسفة عددا من القضايا الفلسفية، وانما هى توضيح للقضايا .

— فالفلسفة يجب أن تعمل على توضيح وتحديد الافكـــار بكل دقة ،والا ظلت تلك الافكار معتمة ومبهمة — اذا جاز لنـــا هذا الوصف . (٦)

— وبذلك اتجه فتجنشتين فى رسالة منطقية فلسفية الـى الكشف عن المستوى العميق للغة ،فهو لم يتعامل مع لغة الحياة اليومية ،لكنه تعامل مع ما ينبغى أن نكشفه من أسس اللغـــة الجارية متى اخترقنا سطحها ،فاذا كانت اللغة الجارية تتخفى بصورة لا تبرز صورتها المنطقية على نحو مباشر فان وظيفـــــة التحليل الفلسفى أن يقوم بكشف النقاب منها .

— بيد أن أهتمام فستجنشتين بالكشف عن البنــــــاء المنطقي الخفى للغة الجارية فى "الرسالة المنطقية الفلسفيــة" لا يعنى أبدا أنه أهتم بلغة المنطق وحدها أو بالقضايـــــا وحدها ،بل أن أهتمامه قد أنصب على اللغة ككل كما أنصـــب على كل قضية . فليس صحيحا أن يقال أن المرحلة المتقدمة من فكر فستجنشتين كما تمثلت فى كتابه "مباحث فلسفية" قد أرتبطت بلغة الحياة الجارية وحدها ،بينما أرتبطت المرحلة الاولـــى من فكره بلغة المنطق أو القضايا المنطقية وحدها،فهو عندمـا أكد على أن القضية تمثل صورة للواقع فان أهتمامه هنا قـــد تعلق بقضايا اللغة الجارية (٧) ،وهناك العديد من الامثلة التى تؤكد أهتمامه هذا فى "الرسالة المنطقية الفلسفية" ،ويمكـــــن الاستشهاد ببعض أقواله فى هذا الصدد :- للانسان القدرة على أنشاء لغات يمكن التعبير فيها عن كل معنى بدون أن تكـــــون عنده أدنى فكرة عما تعنيه كل كلمة أو كيف تعنيه ،كالحـــــال عندما يتكلم الانسان بدون أن يعرف كيفية أخراج الاصــــــوات المفردة .

— اللغة الجارية هى جزء من الكيان العضوى للانسان ، كما أنها لا تقل تعقيدا عنه ،ومن هذه اللغة الجارية يستحيـل على الانسان أن يصل الى منطق اللغة مباشرة . واللغة تستـــر الفكر على نحو لا يجعل من المستطاع للانسان أن يستدل من الصور الخارجية للثياب صورة الفكر التى تكسوها ،لان الصــــــورة

الخارجية للشباب أنما تكونت لتستهدف هدفا يختلف كل الاختلاف عن أظهارها لصورة البدن المكسو بها ، الا أن المواضعات الصامتة التى تبذل لفهم اللغة الجارية معقدة غاية التعقيد. (٨)

- أن معظم القضايا والاسئلة التى كتبت عن أمور فلسفية ليست كاذبة بل هى خالية من المعنى ، فليسنا نستطيع اذن أن نجيب عن أسئلة من هذا القبيل ، وكل ما يسعنا هو أن نقرر عنها أنها خالية من المعنى ، فمعظم الاسئلة والقضايا التى يقولها الفلاسفة أنما تنشأ من حقيقة كوننا لا نفهم لغتنا (فهى أسئلة من نفس نوع السؤال الذى يبحث فيما اذا كان الخير هو نفسه الجميل على نحو التقريب) واذن فلا عجب ، اذا عرفنا أن أعمق المشكلات ليست فى حقيقتها مشكلات على الاطلاق . (٩)

- أن الفلسفة كلها عبارة عن نقد للغة (لكن ليس بالمعنى الذى ذهب اليه موثنر mauthner وفضل رسل يعود الى أنه قد أوضح أن الصورة المنطقية الظاهرة للقضية ليس من الضرورى أن تكون هى صورتها الحقيقية . (١٠)

— ٣ —

- اذا ما اتجهنا الى المرحلة الاخيرة من تطوره كما تمثلت فى كتابه "مباحث فلسفية" لوجدنا أنه أستمر فى ارتباطه بلغة الحياة الجارية ، الا أنه تخلى عن فكرته السابقة بوجود ماهية للغة ، فليست هناك حاجة لاختراق سطح اللغة لكشف صورتها

المنطقية أو مبناها الخفي ،ولا يكتفي فتجنشتين بذلك بـل تجده يعترف بفداحة الاخطاء التي وقع فيها في كتابه الاول ولعل من أبرز هذه الاخطاء نظرته الضيقة الى اللغة (١١) ،ومن هنا كان عليه أن يوسع من حدود تلك النظرة .

— والحق أن فتجنشتين لم ينكر في عمله الاخير امكانية وجود معنى يرتبط بتعبير منطق اللغة ، الا أنه بدلا من رؤيته للكلمات باعتبارها مجرد عناصر في حساب منطقي ، فانه رأى الكلمات والجمل أشبه ما تكون بالوسائل أو الادوات التي نستخدمها في المواقف الحياتية المختلفة ،وبدلا من النظر الى الكلمات كموضوعات تحمل معان ثابتة ،نظر اليها كوسائل كل منها له فئة من الاستعمالات المتنوعة ،وهكذا انتقل من مجال الجانب التصوري للغة الى مجال تحديد طابعها الوظيفي العملي ،ومن ثم فان مطلب الوضوح الذي كان مرتبطا بتحديد المفاهية المنطقية للغة في ضوء الرسالة المنطقية الفلسفية ، أصبح الآن مرتبطا بلغة الحياة الجارية كما تبدى معزولة عن صورتها المنطقية ،فقد أدرك فتجنشتين أننا في المواقف الفعلية الحياتية ندرك ادراكا واضحا طبيعة اللغة ،ولو لم ندركها بوضوح لما أمكن لكل منا أن يفهم الآخر ، وربما صادفنا بعض الكلمات الغامضة ،لكننا متى استعملنا الكلمة الغامضة في هذا الموقف أو ذاك أصبحت هذه الكلمة واضحة لنا (١٢) فالكلمة يتحدد معناها عن طريق استعمالها في مواقف فعلية

ولنفترض أن شخصا سأل فى درج المكتب يمكنك أن تجد أقلام مختلفة أحضر لى واحدا منها • فى هذه الحالة نتوقع أن الشخص الذى وجه اليه الامر عليه بأن يتجه الى درج المكتب ويفتحه ويأخذ قلما ويحضره للمتكلم ،ومثل هذا المسلك أو التصرف يعطى دلالة واضحة على فهمه وادراكه لمحتوى الكلمات أو بعبارة أخرى يمكن القول أن مثل المسلك يدل على الفهم المشترك بين الشخصين ،لكن لنفترض أن شخصا منهما ألقى بمثل هذا السؤال على الاخر هل تدرك مشكلة الواحد والمتعدد[١٩]• تكون الاجابة الواردة أو المتوقعة ،أننى أدرك بوضوح ما تعنيه عندما تطلب منى قلما واحدا لكننى لا أدرك أبدا مقصدك من عبارة الواحد والتعدد • واذا كان فتجنشتين قد أكد على أهمية النظر الى اللغة فى استعمالها فليس معنى ذلك أنه قد أنكر وجود لغة للرياضيات أو للعلم ،فكل منها يتطلب تحديدا دقيقا للالفاظ ،الا أننا لسنا فى حاجة الى أن نميز اللغة أو نصفها بمثل هذه الدقة المتحققة فى الاستعمالات الخاصة[٢٠] ، ذلك أن تحديد اللغة الجارية على هذا النحو يخرجها عن طبيعتها الحقيقية باعتبارها وسيلة للتفاهم المشترك بين الجميع وليس بين أفراد فئة محددة لأغراض محددة •

— ولا شك أن المنهج العلاجى عند فيتجنشتين يعتمد على مثل هذا التصور الجديد للغة ،فنحن عن طريق اللغة يمكننا

علاج الاخطاء التى قد نقع فيها نتيجة تجاهلنا الاستعمالات المألوفة المعتادة للغة ،وبالتالى فأن مثل هذه الحالات تعطينا مؤشرات نحكم بواسطتها على الاستعمالات الشاذة للغة وبذلك فاننا متى أنتابتنا الحيرة بشأن كلمات مثل الزمان و التغير والتعدد ،فأننا نحتاج فقط الى الحالات التى تستعمل فيها هذه الكلمات بالفعل ،والحالات التى ليس هناك أى شك فى معناها ،وهو ما يمكننا من أن نكتسب أدراكا أوضح لكيفية استعمال اللغة . فالمشكلة الحقيقية التى قد نقع فيها كما يرى فتجنشتين – أنه بالنسبة لبعض الكلمات مثل كلمة الزمان فاننا نعتقد أن لها معنى محدد يرتبط بها (٢٥) ،وفى الكتاب الازرق اعتبر هذا الموقف تعبيرا عن رغبة ملحة فى التعميم، أما فى كتابه " مباحث فلسفية " فقد فسر هذا الاعتقاد نتيجة الفكرة الخاطئة الموجودة لدينا والتى مؤداها أن كل كلمة ينبغى أن تشير الى معنى محدد واحد ،وهو ما يتعارض مع واقع اللغة ، فالكلمات التى تتكون منها اللغة تتميز بتنوع استعمالاتها ، فكل كلمة لها استعمالات متباينة ،وكل استعمال يحدد لنا معنى الكلمة فى هذا الموقف أو ذاك،وبالتالى فان معنى الكلمة قد يختلف بين أستعمال وآخر ،فالكلمة لا تحمل معنى خاص بها يشكل ماهيتها الثابتة ،بل أن معناها يتحدد عن طريق ربطها بمواقف فعلية تستعمل فيها .

– لا غرو بعد ذلك أن اتجه فتجنشتين الى تقديم

مجموعة من الامثلة العينية مستمدة من الواقع الانسانى يحدد بها مقصده ،ومن ثم نجده فى كتابه مباحث فلسفية يتجه الى الواقع المعاش بالفعل بدلا من الالتجاء الى التجريد العقلى الجاف الذى غلب على الرسالة المنطقية الفلسفية ،فنحن فى المباحث الفلسفية نعايش نماذج عينية. مشخصة قريبة منا كل القرب ،بل أننا نشعر بمشاركتنا الفعلية فى ايجادها ،فهى مستمدة من حياتنا ونحن طرف فيها . فنحن نشترى ونبيع ونطلب ونعمل ونساعد ونأمر ونلعب .... نحن نقوم بالعديد من الانشطة ونستخدم اللغة لممارسة تلك الانشطة . فقد نرسل شخصا ليشترى عدة أشياء من السوق ،ونعطيه قصاصة من الورق مكتوبا عليها " خمس تفاحات حمراء اللون " ويأخذ هذا الشخص الورقة الى صاحب المتجر ،وما أن يقرأها حتى يتجه الى الدرج المكتوب عليه تفاح ليبحث عن كلمة أحمر فى قائمة بها نماذج للألوان وأمام كل لون كلمة تشير اليه الى أسمه ويستمر فى البحث حتى يجد نموذج هذا اللون الوارد فى القائمة فى مقابل هذه الكلمة ثم يردد سلسلة من الاعداد الصحيحة التى يفترض أنه يعرفها عن ظهر قلب حتى يصل الى اللفظ خمسة ،ومع كل عدد ينطق به نجده يأخذ تفاحة من الدرج لها نفس لون النموذج المتضمن فى القائمة . وهكذا فنحن لا نتساءل أين وكيف نبحث من اللفظ أحمر أو ماذا يجب أن نفعل باللفظ " خمسة " ؟. فمثل هذه التساؤلات لا اهمية لها ،وانما ما يهم حقيقة هو أن نعرف كيف نستخدم اللفظ"خمسة" ونحن متى أتجهنا الى ملاحظة الاتصال بين شخصين يعملان معا فى

تشييد بناء لامكن لنا معرفة الوظيفة التى تقوم بها اللغة بالنسبة لهما ،فاللغة تعد مكملة لكل جزء من العمل يقومان به ،وهى أيضا مكملة لكل الادوات الضرورية للعمل ،فلو تخيلنا أن الشخص الاول وليكن آ بناء والشخص الثانى وليكن ب يساعده فى البناء . فان اللغة المستخدمة فى هذه الحالة ترتبط بطبيعة العمل الذى يقومان به وترتبط بطبيعة الادوات التى يستخدمها البناء ويطلبها من مساعده. وعلى هذا النحو نجد مجموعة من الكلمات تضم قالب قائمة بلاطة دعامة .. وكلها كلمات مرتبطة بالاحجار التى يحتاجها المبنى . ولو أنتقلنا الى مجالات عمل أخرى لوجدنا أن كل مجال سواء كان مجالا صناعيا أو زراعيا أو عسكريا ... يحتاج الى كلمات تفهم من خلاله وتتحدد وظيفتها من خلال ما تقوم به من عمل فى سبيل انجازه وربما وجدنا بعض الكلمات الغامضة بالنسبة لنا،كما هو الحال عندما نصادق بعض الكلمات الخاصة بأبناء مهنة معينة أو حرفة خاصة ،لكننا متى لاحظنا عملهم ،أمكن لنا نفهم معنى الكلمة ووظيفتها بالنسبة لتأدية هذا العمل أو ذاك .(١٦)

— وعلى ذلك فالتساؤلات الفلسفية يمكن الاجابة عليها من طريق استدارجها الى المستوى المألوف من اللغة ،وهو المستوى الذى نستخدم فيه اللغة كصورة لحياة الناس وأفكارهم ومن ثم ينعدم وجود أساس موضوعى مستقل لتبرير الاستدلال

المنطقى • بأعتبار أن التبرير الوحيد الذى يمكن الاعتماد عليه هو كيف يفكر الناس ويتكلمون •

— واذا كان هيوم قد تناول مشكلة الاستدلال على العلة والمعلول بنفس الطريقة ،فأنه يلاحظ أنه لم يتناول المشكلة من خلال اللغة وانما تناولها من خلال علم النفس ،فقد أعتقد أن الاستدلال على وجود العلية لا يعتمد على تبرير موضوعى خارجى،والتبرير الوحيد للعلة . يمكن فى أنها عادة طبيعية للفكر • ومثلما تناول العلية ،تناول مجال الاخلاق ،فكانت نفس الاجابة عندما تساءل عن الاساس الموضوعى للاخلاق• وبصفة عامة يمكن القول بأن فلسفته تندرج تحت النزعة الطبيعية النفسانية فاذا ما أنتقلنا الى فيتجنشتين لوجدنا أن فلسفته فى المرحلة الاخيرة من تطوره يمكن ادراجها تحت النزعة الطبيعة لكن بدلا من النزعة الطبيعية النفسانية، يمكن القول بأنها تمثل نزعة طبيعيه لغوية Linguistic naturalism فهى نزعة ترتبط بوظيفة اللغة فى الحياة الطبيعية للانسان ،أو بعبارة أخرى ترتبط بألعاب اللغة (١٧) • وهكذا فان تعلم العاب اللغة لا يتم عن طريق معرفة أو تحديد الاشياء التى تطلق عليها اللغة فحسب ،فالمطرقة لا تعنى فقط تلك الاداة الخاصة التى نتعلمها، بل أنها تعنى أيضا مناولة هذه الاداة للعامل الذى يستخدمها عندما ينطق بها • واذا كان تعلم اللغة عند أوغسطين يتحقق عن طريق تحديد الاشياء التى تطلق عليها الكلمات بأعتبار أن

اللغة تتكون من مجموعة أسماء نطلقها على الاشياء ،فانــــه يكون بذلك قد تجاهل كيفية استعمال اللغة فى العديد مــن أنشطة الحياة الانسانية ،أو بعبارة أخرى لقد أدرك بعــدا واحدا فقط من أبعاد اللغة ،وهو البعد الذى يتعلـــق بوظيفتها فى أطلاق الاسماء على الاشياء ،لكنه لم يدرك كيفية تعلم اللغة عندما نعطى أمرا أو نحقق مطلبا أو نجيب علـى سؤال . فاللغة كما يرى فيتجنشتين يمكن تعلمها عندمــا نستطيع أن نلعب ألعابها المختلفة،فعندما نتعلم كيفيــة أستعمال الكلمات فى أغراض مختلفة مثل وضع أسئلة أو وصـف أشياء واحداث أو أعطاء أو أمر أو تحقق مطالب ووعـــود أو تقييم مواقف ،فأننا بذلك ندرك الوظيفة الحقيقية للغة، والعاب اللغة على هذا النحو تمثل صورة لحياة الناس[(١٨)] فهى تعبر عن أنشطتهم وطموحاتهم ورغباتهم وانطلاقاتهم وقلقهـــم وأقدامهم وترددهم وحيرتهم ومكرهم وحيلهم والعابهم ...أنها تعبير عن حياتهم بكل ما فيها من أعماق وأبعاد . واللغـــة التى لا تحتوى على شيء سوى أعطاء الاوامر تعبر عن صورة أبسط من صور الحياة من اللغة التى تتضمن أعطاء أوامر وأشـارة أسئلة ،وإذا أفترضنا وجود لغة لا نستطيع بواسطتها أعطــاء أوامر أو وضع أسئلة أو وصف شيء فان ذلك يعنى أن مثل هـذه الانشطة لا وجود لها فى حياة الناس منذ البداية . وهكـــذا يمكن أن نلخص الاختلافات بين المرحلة الاولى والمرحلة الثانية من فكر فيتجنشتين كما تتبدى من خلال المقارنة بين كتابيــه

رسالة منطقية فلسفية" ومباحث فلسفية" ،فاذا كنا فى الرسالة نجد أن القضية المنتمية الى عالم المعنى تتكون من أسماء نطلقها على الاشياء والموضوعات ،كما نستخدمها لتصوير واقعة، باعتبار أن اللغة تصور العالم . أو بعبارة أخرى تصور البناء المنطقي للوقائع ،فأننا فى مباحث فلسفية نلاحظ أن اللغة لم تعد تقال بغرض تصور العالم فحسب ،بل أن هنالك مجموعة مختلفة من ألعاب اللغة ،بعضها يصف وبعضها يؤكد . وبعضها يقرر وبعضها يأمر .. الى غير ذلك من المهام ، أما بالنسبة لالعاب اللغة التى لا تقوم بمثل هذه الاغراض مكتفية بتصويرها للعالم فحسب ،فهى أيضا لا زالت تنتمى الى اللغة ، لكنها لا تستوعب كل أبعادها . فاذا كانت الكلمة فى "الرسالة " يكون لها معنى متى أستخدمت كأسم فقط ،فأننا نجد الكلمة فى " المباحث " يمكن استخدامها بوسائل وطرق مختلفة ،هذا بالاضافة الى امكانية استخدامها كأسم (١٩) .

— واذا كانت اللغة لم تعد تصويرا للعالم ،فما هى الصفة المشتركة بين ألعاب اللغة التى تسوغ لنا النظر اليها "بارها لغة ،وكانت أجابة فتجنشتين واضحة للغاية ،فلا يوجد شىء مشترك بين العاب اللغة ،وأنما هناك صفات متماثلة بينها . وفى ضوء هذه الصفات يمكن أن ننتهى الى مشابهات ماثلية بين ألعاب اللغة ،فيمكننا أن نقارن مجموعة من الألعاب بعضها ببعض ،ولتكن أ ،ب ،ج . وسنكتشف أن هناك صفة

مشتركة بين أ ،ب ،وصفة مشتركة أخرى مختلفة عن الاولى بين ب،جـ .. ومتى مضينا فى تحديد الصفات المشتركة فربما اكتشفنا صفة مشتركة بين أ،جـ،لكن مثل هذه الصفة تختلف من الصفة المشتركة بين أ ،ب كما تختلف عن الصفة المشتركة بين ب ،جـ . وبذلك تكشف لنا ألعاب اللغة المختلفة عن مشابهات عائلية متنوعة بينها.(٣٠)

جانب آخر يمكن مقارنة بين نظرية اللغة كما بدت فى الرسالة ونظرية اللغة كما بدت فى المباحث ،ففى الرسالة هناك لغة واحدة فقط ،فاللغة تتضمن قضايا أولية أو دالات صدق للقضايا الاوليه وكل واحدة من هذه القضايا الاوليةتشكل صورة لحالة الاشياء ، فهى تمتلك نفس الصورة المنطقية لحالة الاشياء المتعلقة بها. وفى مواجهة كل حالة من حالات الاشياء قضية صحيحة واحدة ،وفى ضوء النظرة المنطقية فان وجود قضيتين عن نفس حالة الاشياء يعنى وجود نفس الصورة المنطقية بينها ،ولاكتشاف الصور المنطقية للقضايا المختلفة لابد من اكتشاف الصور المنطقية الصحيحة لحالات الاشياء المختلفة وتقوم الفلسفة بالكشف عن الصورة المنطقية للعالم . وواجبها أن تحلل العبارات والجمل حتى يمكن الكشف عن القضايا الاولية التى تمثل دالات صدق . وعندما تكشف القضايا الاولية من صورتها المنطقية فأنها تكشف بالتالى عن الصورة المنطقية المطابقة لها فى حالات الاشياء . ومثل هذا الموقف تخلى عنه فتجنشتين فى كتابه " مباحث فلسفية " . فقد نبذ أولا النظر الى الوقائع باعتبارها تمتلك صورة منطقية ،ورفض ثانيا الفكرة السابقة

القائلة بأن حالات الاشياء تتضمن أشياء أو موضوعات نسميها عن طريق الكلمات التى تتضمنها القضايا الاولية .

— فى الرسالة نظر الى الاشياء باعتبارها مجرد عناصر بسيطة أو غير مركبة أما فى المباحث فقد رأى اذا كان الشىء بسيطا أو مركبا فانه ليس فى ذاته شيئا مطلقا مستقلا عن غيره ، بل هو يعتمد على العاب اللغة . وخارج ألعاب اللغة ، معزولا عن السياق اللغوى المحدد ، ليس ثمة معنى لمناقشة ما اذا كان الشىء مركبا أم لا[٢١] . وبذلك نجد أن تحليل القضايا لتحديد صورتها المنطقية على نحو ما نجده فى الرسالة لم يعد ملائما للمرحلة الجديدة من فكر فتجنشتين ، فلم تعد هناك أية صورة صحيحة ، حيث أن فكرة الصورة الصحيحة للقضية ترتبط بفكرة تصويرها لواقعة ، وعندما لم تعد هناك حاجة لاية صورة منطقية ، لم تعد هناك حاجة بالتالى لوجود معيار أو نموذج نستند اليه فى تحديد الصورة الصحيحة للقضية ، أو بكلمات أخرى ، فان تصور الصورة الصحيحة للقضية فقد معناه ، فكل جملة ، كما يقول فتجنشتين ، من أجل ما تكون عليه ، ولم ... واجب الفيلسوف العمل على تصحيح القضية وانما ادراكها ... تدرك قضية معناه الا تعرف ما الذى تصوره ، وانما ما الذى تفعله ، ماهى الوظيفة التى تقوم بها ، وما هو الغرض الذى تستخدم فيه ، ما هو العمل الذى تنجزه . وفى ضوء الرسالة فان القضية تعنى شيئا واحد فقط ، أنها تصور واقعة ، لكن طبقا

للمباحث" . فان العبارات لها وظائف متعددة ، وليس من السهولة بمكان أن نحدد بدقة العمل الوظيفي الذى تقوم به جملة أو عبارة محددة ، وربما كنا أكثر عرضة للخطأ متى حاولنا تحديد العمل أو الوظيفة . فاذا كانت القضية يمكن أن تكون صحيحة أو خاطئة فى " الرسالة " ، فأننا متى أنتقلنا الى كتاب " المباحث الفلسفية " وجدنا أن القضية ليس لها صورة صحيحة أو خاطئة ، أنما هى تدرك أو لا تدرك ، وأدراكها يعنى تحديد العمل الذى تقوم به .(٢٢)

وهكذا استطاع فتجنشتين ان يتعدى ويتجاوز دائرة الحدود الضيقة التى فرضها على تناوله للغة فى كتابة رسالة منطيقة فلسفية لينطلق الى آفاق اشمل يمكن تناول اللغة من خلالها فى كتابة " مباحث فلسفة ، وفى ضوء تطوره هذا بدت نظريته الجديدة الى اللغة أكثر اقترابا من الواقع الفعلى المعاش ، وهو الواقع الحى الذى ارتبطت به العديد من تيارات الفكر الفلسفى المعاصر ، كالبرجماتية والماركسية والوجودية ، وان أستمر ملتزما بموقفه السابق فى رفض الميتافزيقا ، وكانت اللغة بدورها وسيلة الرفض ، وان اختلفت طبيعتها من لغة تستخدم كصورة لواقعة الى لغة تستخدم كصورة للحياة واداة للفعل.

ربما تبادر الى الأذهان ان فتجنشتين يعد واحدا من فلاسفة الوضعية المنطقية من منطلق تضمن "رسالته المنطقية الفلسفية" العديد من المواقف التى تشكل الأسس العامة لها ،وعلى سبيل المثال نظرته الى الفلسفة باعتبارها نشاطا بدلا من النظر اليها فى ضوء سلسلة القضايا التى تثمر عنها ،ومنها أيضا نظرته الى قضايا الرياضة والمنطق باعتبارها قضايا تحليلية أو تحصيل حاصل ،واعتقاده امكانية التحقيق من صدق القضايا التجريبية عن طريق الضرورة المنطقية ورأيه فى أن معنى القضية يتطابق مع شروط صدقها — فكل هذه الآراء التى تتضمنها الرسالة تكاد تتوحد مع آراء أصحاب الوضعية المنطقية ،وعلى الرغم من ذلك يصعب القول أن فكر فتجنشتين قد توحد كلية مع نظرات فلاسفة الوضعية المنطقية الى الدرجة التى تدفعنا الى اعتباره واحدا منهم بل أن موقفه كان فى حقيقة الأمر على درجة من الغموض فهو يصرح في " الرسالة " ان ادراك القضية معناه ان تعرف كيف يكون الواقع لو كانت صحيحة أو أن معنى القضية ينكمن فى كيفية التحقيق منها ،وهذا يبدو كما لو كان يفيد ان معنى القضية يتطابق مع شروط صدقها ، وأن القضية بدون شروط صدق لامعنى لها ،لكنه على الرغم من ذلك نجده فى محاضراته التى القاها فى العام الجامعى ١٩٣٠ — ١٩٣١ بكمبردج والتى نشر خلاصتها جورج مور فى عام ١٩٥٩ ... نجده فى هذه

المحاضرات يرفض التطبيق الحرفى الكامل لمبدأ التحقيق كما صاغته الوضعية المنطقية ، فهو لايريد أن يجعل منه مبدأ ثابتا وبدلا من ذلك ، يراه باعتباره مجرد قاعدة للابهام a mere rule of thumb فهو ليس تعميما نظريا وانما هو نموذج للنصيحة ينبغى أن يتبع لما يترتب عليه فى مزايا عامابا متباين أنه قد يعنى اشيا ء مختلفة ، وفى بعض الحالات يفقد التساؤل عن كيفية التحقق معناه كلية ، وعلى سبيل المثال قول شخص ما بوجود وجع فى اسنانه ، اذ ليس هناك أى معنى للتحقق من قوله بأن تسأله كيف تعرف أنك تشعر بوجع فى اسنانك .(٢٧)

ومع ذلك فان مثل هذه التحفظات تجاه مبدأ التحقق لم تتضمنها " الرسالة " هذا بالاضافة الى أن مبدأ التحقق وان لم تتحقق صياغته بشكل واضح صريح فى " الرسالة " فان هذا لاينفى وجوده بها وان تحقق ذلك على نحو ضمنى مستتر ، والدليل على ذلك انه اذا كانت كل قضية ليست تحصيل حاصل اما ان تكون قضية أولية أو دالة صدق للقضايا الأولية ، واذا كان مدلول الصدق لا يشتق فى هذه الحالة من الضرورة المنطقية فانه يتبع ذلك القول بأن مدلول الصدق لكل قضية ليست تحصيل حاصل ينبغى أن يتحدد فى ضوء مقارنتها بالواقع وبناء على ذلك فالقضية التى لا يمكن مقارنتها بالواقع ليست قضية أولية كما انها ليست دالة صدق لقضية أولية ، ومن ثم فالقضية تصبح فى هذه الحالة اما تحصيل حاصل أو مجرد تعبير لامعنى له . ومن

هذا المنطلق يمكن أن يعد فتجنشتين واحدا من اقطاب الوضعية المنطقية ،فالمواقف متشابهة بل ومتداخلة بينهما الى حد كبير ،لكن من ناحية أخرى يمكن ان نصادف تفسيرات أخرى لعلاقة القضية الأولية بالواقع عند فتجنشتين ،فعلى سبيل المثال هناك بعض النزاع حول حقيقة مقصد فتجنشتين من مدلول الصدق ،فهل يقصد به ادراكه وتحديده. فى ضوء المشاهدات الحسية والتحديدات الظاهرية أم يقصد به مقصدا آخر؟

وعلى الرغم من عدم وضوح فتجنشتين فى هذه النقطة ، الا ان فلاسفة الوضعية المنطقية كان لهم عذرهم فى اعتقادهم ان المشاهدات الحسية هى وحدها التى تحدد ما اذا كانت القضية الأولية صحيحة أو باطلة عند فتجنشتين . فاذا لم تكن هناك مشاهدات حسية ملائمة لمدلول الصدق ،فانه يصبح من المستحيل أن نقرر مدلول الصدق عن طريق المقارنة بين القضية والواقع ،و فى هذه الحالة لا يمكن أن تكون القضية أولية أو دالة صدق للقضية الأولية .

وفى ضوء تحليل فتجنشتين القائل بأن كل قضية ينبغى ، تكون أما قضية أولية أو دالة صدق للقضية الأولية ،فان القضية فى هذه الحالة لايمكن أن تكون قضية أصيلة،بل انها تكون قضية زائفة بلا معنى ،ومع هذا الاتفاق بين الوضعية المنطقية وفكر فتجنشتين ، الا ان فكرته من مبدأ التحقق ومجال

استعماله لايتفق مع تصور الوضعية المنطقية .(٢٤)

لقد ذهب فتجنشتين فى " الرسالة" الى أن قضايا اللغة اما أن تكون قضايا أولية أو دالات صدق للقضايا الأوليـــــة ، عنده هى تصوير لحالة الأشياء ، واللغة وسيلة عن طريقها نصور الوقائع ، وحيث أن اللغة تشكل جملة الوقائع ، فانها بذلك تصور ما هو موجود فى العالم ، فهى تقيم الحدود المنطقية لعالمـــ وبذلك فان مالا يمكن أن نتحدث عنه ينبغى أن نلزم الصمـــت تجاهه . ومع ذلك ، فقد اعتقد فتجنشتين ان ما لا يمكن التحدث عنه فهو موجود على نحو ما ، فليس كل شئ يمكن أن تتناولـــه اللغة ، فهناك ما يمكن أن نشعر به ويصعب أن نتحدث عنه كالتجربة الصوفية الوجدانية . وفى هذه النقطة يختلف موقفه عن موقـــف الوضعية المنطقية اختلافا جوهريا ، فالوضعية المنطقية تـــرى أن ما لا يمكن التحدث عنه أو التفكير فيه ليس نتيجة لمحدودية اللغة أو أطارها الضيق ، وانما هو نتيجة لعدم وجوده أصـــلا أو بعبارة أخرى نتيجة لعدم وجوده كموضوع يمكن التحدث عنـــه وهكذا يختلف الموقف اللاميتافيزيقى أو الموقف الرافـــــض للميتافيزيقا بالنسبة للوضعية المنطقية عن مثيله لـــــدى فيتجنشتين . فالميتافيزيقا عن فتجنشتين مستحيلة لانه مـــن المستحيل صياغة قضايا ميتافيزيقية ليس بسبب كون هذه القضايا تتعلق بموضوعات غير موجودة أساسا ، وانما بسبب عدم قـــدرة اللغة تقديم تأكيدات ميتافيزيقية بشأنها . وعلى الرغم مـــن

من ذلك ، الا أن موقفه ينطوى على شئ من التناقض متى نظرنا الى بعض العبارات الواردة فى الرسالة ، والتى يوجد فيها بين القضية والفكر ، وهذا التوحد يؤدى الى القول بأن الجملة التى ليست لها معنى لا يمكن ان تكون موضوعا للتفكير ، وعندما يقول أن شيئا لا يمكن التفكير فيه ليس له معنى فهو لايتكلم على النحو السيكولوجى بطبيعة الحال ، فهو لايعنى انه يستحيل من الناحية النفسية التفكير فى قضية لامعنى لها ، وانما يعنى فى المقام الأول انه يستحيل منطقيا التفكير فى مثل هذه القضية . (٣٥)

واذا كانت اللغة تصور البناء المنطقى للوقائع باعتبار أن كل واقعة لها صورة منطقية واحدة ، فانه يتبع ذلك القول بأن كل واقعه يمكن تصويرها على نحو صحيح عن طريق قضية واحدة. وعلى ذلك فهناك لغة واحدة فقط ، واللغة التى لاتصور الوقائع ليست بلغة ، وعلى هذا النحو فقد اعتقد فتجنشتين بعدم الحاجة الى وجود لغة جديدة بديلة للغة الجارية من منطلق كفاية هذه اللغة للبحث الفلسفى متى كشفنا مستواها العميق أو بعبارة آخرى متى نجحنا فى الكشف عن منطق اللغة الجارية . وهنا كان اختلافة ايضا عن الوضعية المنطقية فى ضوء دعوتها الى وجود لغة بديلة للغة الحياة الجارية قادرة على الكشف عن صورها المنطقية على نحو أدق ، وهو ما نلاحظه بوضوح عند كارناب الذى نجده يقرر ضرورة اللجوء الى لغة أخرى نستخدمها لمناقشة اللغة الأولى ووصفها ، وهو يسميها باسم ماوراء اللغة ، وعلى ذلك

فاننا نجد عنده هيراركية أوسلسلة مدرجة ليس فقط اللغة الواحدة بل للغات المختلفة التى لاتوجد على قدم المساواة بدرجة أو باخرى .

وفى ضوء رأيه هذا فليست هناك مجموعة من الشروط تتطلبها اللغة كلغة ، أو بعبارة أخرى لاتوجد أية قيود فى تحديد اللغة والمطلب الوحيد تكوين بصحة قواعد ، وهذه القواعد هى التى تجعل اللغة موضوع للتساؤل ، فكل فرد له مطلق الحرية فى تكوين لغته ، وبناء على ذلك منطقة ، ولكأنه لاتوجد لغة فى ذاتها أصدق من غيرها ، ووظيفة الفلسفة عند الوضعية المنطقية فى ضوء توقفهم من التكلم عن الصورة المنطقية للوقائع لم تعد البحث عن الصورة المنطقية المختفية اللغة والتى تصور الصورة المنطقية للوقائع ، بل أصبحت تعنى بناء وتكوين لغة أفضل من غيرها وأكثر ملائمة للأغراض المختلفة وعلى رأس هذه الأغراض بناء لغة للعلم الموحد الشامل (٣٦)

وهنا يثار التساؤل التالى ، اذا كانت فلسفة فيتجنشتين على نحو ما بدت عليه فى " الرسالة المنطقية الفلسفية قد أقتربت الى حدما من الوضعية المنطقية ، فهل يصدق نفس الموقف على المرحلة المتقدمة من فلسفته كما بدت فى كتابه " مباحث فلسفية . وفى هذا الصدد يمكن أن نلاحظ تباعد المواقف بين فكر

فيتجنشتين وبين موقف الوضعية المنطقية ، فلم تعد اللغة صورة للواقع ، بل أصبحت تفهم من خلال استعمالها فى تحقيق أغراضنا الحياتية المختلفة باعتبارها صورة للحياة .

واذا كانت الوضعية المنطقية قد بلورت موقفها فى ضوء دعوتها الى وجود لغة عالمية للعلم ، واذا كانت هذه اللغة تطويرا وتهذيبا للغتنا التى نستخدمها بالفعل فى المواقف اليومية ، فاننا فى ضوء ما تضمنتة المباحث الفلسفية من رؤية جديدة للغة لانحتاج الى مثل هذه اللغة الجديدة المنقحة والمعدلة للغتنا ، بل أن لغتنا تكفى بالفعل فليست هناك حاجة الى استخدام لغة علمية دقيقة الالفاظ كلغة الرياضيات فى تلبيه شئون الحياة المختلفة . وهكذا اتجه فتجنشتين الى الواقع الحياتى المعاش بدلا من أن يكبل نفسه بلغة العلم الموحد ، وهى اللغة التى نادت بها الوضعية المنطقية ، وفى ضوء موقفه هذا تمكن من كسر الأطار الحديدى الضيق لفلسفة الوضعية المنطقية لينطلق الى آفاق أرحب يسرت له الالتقاء بتيارات فلسفية يمكن تناولها فى ضوء نزعة انسانية ترتبط بها .

الفصل الثالث

البعد البرجماتى من فلسفة فتجنشتين

— ١ —

واذا كان فتجنشتين فى المرحلة الأخيرة من تطوره قد ذهب الى القول بأن معنى الكلمة يتحدد من خلال استعمالها فى لغة ،فانه يعنى بذلك أهمية النظر الى اللغة باعتبارها نشاطا ،فالاستعمال يفيد معنى النشاط أو الفعل ،ومن هنا كانت نظرته الى اللغة كصورة من صور الحياة ،أو بعبارة أخرى نظرته الى اللغة باعتبارها معبرة بصدق عن مجموع الانشطة المتنوعة التى تقوم بها فى حياتنا العملية وتأتى اللغة فتترجمها وتظهرها وتعبر عنها فاللغة هنا وسيلة أو أداة لانجاز العديد من أنشطة الحياة ،أو بعبارة أخرى انها اداة للفعل والعمل ومن هذا المنطلق تتحدد قيمتها .

ولا شك ان مثل هذه النظرة الى اللغة هى نظرة برجماتية على نحو ما ، فاذا كانت البرجماتية أو الفلسفة العملية رأت أن معيارالحقيقة الوحيد الذى يتميز بدلالة واضحة هو معيار النجاح العملى،فاننا نتوقع فى ضوء موقفها هذا ان تنظر الى اللغة من نفس المنطلق ،حتى وان لم نجد لديها آراء واضحة محددة بشأن اللغة ،ومن هنا فان رؤية فيتجنشتين الى اللغة فى ضوء علاقتها بالواقع الحياتى لابد تتلاقى مع النظرة البرجماتية العملية الى الحياة فى مجملها والى اللغة بصفة خاصة

وهو ما يتضح على وجه الخصوص متى اتجهنا الى تناول بعض آراء فلاسفة البرجماتية بشأن اللغة أو بشأن ما يمكن ان نستنبطه منها عن اللغة .

ولو بدأنا براشد البرجماتية تشارلز بيرس ،لوجدنا الصلة بين فكره وفكر فتجنشتين صلة عميقة للغاية ،بل أن نظريته فى المعنى كانت موضع أهتمام بعض أقطاب الوضعية المنطقية ،فقد نظروا الى البرجماتية من خلاله باعتبارها نظرية منطقية قبل ان تكون فلسفة تأمليه (1)

والحق أن نظرية المعنى عند بيرس تكاد تتماثل بل تتوحد مع موقف فتجنشتين من اللغة فى مرحلته المتأخره ،فلم يتجه بيرس الى تفسير المعنى بطريقة تقليدية بسرد مجموعة من صفات الشئ المطلوب تعريفه وتحديد معناه باعتبار ان مثل هذه الطريقة لاتقدم لنا الأساس الذى ينبغى أن تدور حوله استدلالاتنا عن الشئ ،ومن هنا اتجه الى تحديد المعنى فى ضوء جملة الاعتبارات العملية ،أو بعبارة أخرى ترجمة المعنى الى قضايا شرطية واعتبارات عملية يمكن أن نستدل منها على نتائج صريحة أو ضمنية .

ومن هذا المنطلق أدرك بيرس أن نظرية التعريف ينبغى أن تعتمد فى تكوين لامعرفاتها على الفاظ أكثر واقعية واكثر

عينية باعتبارها تشكل جزءا من الخبرة الانسانية بدلا من الفاظ تنتمى الى عالم المجردات (٢)

ومتى انتقلنا الى فيتخنشتين لوجدناه بالمثل يتجه الى عالم الخبرة الانسانية ويتخذ منها مجالا لتحديد معنى الكلمة فالكلمة يتحدد معناها من خلال استعمالها فى اللغة ،وهو فى تأكيده على أهمية الأستعمال ،فانه يؤكد على أهمية الفعل أو النشاط فى تحديد معنى الكلمة ،فالاعتبارات العملية هى وحدها التى تحدد المعنى سواء عند بيرس أو عند فيتجنشتين فى مرحلته المتأخرة .

ومن ناحية أخرى نجد انه اذا كان بيرس قد اكد على الأعتبارات العملية فى تحديدة المعنى ،فانه يلاحظ أن الفعل عنده اكتسب صيغة جمعية من خلال تأكيده على ما يتطلبه البحث العلمى والفلسفى على سواء من مشاركة بين الباحثين أو الملاحظين فى ملاحظة الظواهر ،وهو ما يعنى أن منطق البحث العلمى ومنهجه يتضمن مبدأ اجتماعيا يتيح لنا الحكم على موضوعيته على نحو ما (٣) ،ورغم أن فيتجنشتين لم يتناول قضية البحث العلمى على هذا النحو ,ورغم انه كان حريصا كل الحرص فى مرحلته المتأخرة على تركيز انتباهه فى تحديد معنى الكلمه فى ضوء الاستعمال الخاص لها الا انه لم يغفل الطابع الموضوعى للكلمة ،وان لم يبذل اهتمامه الكافى ،فقد قدم فكرته عن

المشابهات العائلية بين العاب اللغة ،ومن خلالها أبان عــن تعدد تطبيقات واستعمالات الكلمة بحسب الأهداف والأغــــراض الأجتماعية ،وبذلك اكتسب معنى الكلمة طابعا أجتماعيا علــى نحوما شبيه بالطابع الموضوعى الاجتماعى الذى يسفر عنه البحث العلمى عند بيرس ،يضاف ذلك انه اذا كانت المعانى عند بيرس يمكن أن تتغير فى ضوء خبرات متنوعة تضيف خصائص جديدة الــى الموضوع ،فان اللفظ بدوره يمكن أن يتغير خلال مراحل التاريخ، ويشهد على ذلك تاريخ الالفاظ العلمية ومنها الزمن والمكــان والذرة (٤) وكانه لاتوجد ماهيات ثابته لكل لفظ ،ولاشك ان مثــل هذه النظرة يمكن ان نلاحظها عند فتجنشتين عندما تخلى عــن نظرته الأولى فى اللغة ،ففى ضوء ربطه معنى اللفظ بالاستخدام الفعلى له ،نجده على نحو ما قد سمح بادخال كل ما يطرأ علــى هذا الاستخدام من تغير فى تحديد معنى اللفظ .

— ٢ —

واذا كانت اللغة عند فتجنشتين قد أصبحت وثيقة الصلة بالانسان ،بمعنى انها تفهم من خلاله ... من خلال تطلعاتــــه وقلقه وكافة ضروب ممارساته العملية وانشطته اليومية ...... تفهم من خلال حياته وخبراته ككل وتتحدد باعتبارها صورة للحياة فان موقفه من اللغة على هذا النحو يمكن أن يكشف عن العديد من النتائج لعل من أهمها ارتباطه على نحو ما بنزعة انسانيــة

ليست متعلقة باللغة وحدها بل تمتد الى كونها تعبيرا عن رؤية عامة لصاحبها ،فالشيء الهام الذى يستحق الاهتمام فى ضوء هذه النظرة هو ما يشكل جزءا من التجربة البشرية ،واللغة بدورها تتحدد من خلال علاقتها بالتجربة البشرية ،وكأن فيتجنشتين يرى مع بروتاجوراس ومع فلاسفة البرجماتية أن الانسان مقياس كل شيء ،ما يوجد وما لا يوجد فالحقيقة ليست موجودة مستقلة عنا ،وهى لاتشكل حقيقة مطلقة تفرض علينا ،بل نحن نشارك فى صنعها وفى صياغتها(٥) واللغة بدورها لم تتحدد الفاظها قبل استخدامنا لها ،فليس هناك بحال لنظرة اسمية تفترض وجود تصورات أو أفكار سابقة على اللغة ،وتأتى اللغة فتنقلها فحسب بل نجد نحن الذين نحدد معنى اللفظ من خلال استخدامنا له ،أو بعبارة أخرى ،ويمكننا ان نستعير تعبير القيمة النقدية Cash value من وليم جيمس. فنقول معه ونفترض قول فيتجنشتين معنا أيضا — ان القيمة النقدية للفظ هى التى تحدد معناه .

فاذا كانت الحقيقة عند وليم جيمس صورة من صور الفعل العمل ،فاللغة عند فتجنشتين هى بدورها صورة من صور الفعل واذا كانت الحقيقة وعند وليم جيمس ترتبط بالانسان فى الدرجة الأولى ،فكذلك الحال بالنسبة للغة عند فتجنشتين . ومتى انتقلنا من الحقيقة الى اللغة أو من اللغة الى الحقيقة لوصلنا الى نفس النتيجة وهى أن اللغة أو الحقيقة لايمكن

أى منهما بمعزل من التجربة البشرية . وهكذا تلمس تشابهـا وان اختلفت المنطلقات ،بين برجماتية وليم جيمس ونظـــــرة فتجنشتين الى اللغة .

— ٣ —

واذا كانت النظرة البرجماتية للغة عند فيتجنشتيـــن قد تلاقت مع برجماتية كل من بيرس ووليم جيمس ،فانها قـــــد تلاقت أيضا على نحو أكثر وضوحا وتفصيلا مع بعض الدراســـات التى تناولت اللغة بصورة محددة من منطلق برجماتي ،ولعلـــل من أبرز هذه الدراسات دراسة كل من جورج هربرت ميد ودراسة جون ديوى ودراسة مالينوفسكى وبعض آراء أرنست كاسيررمـــن اللغة .

فنجد جورج هربرت ميد فى كتابه " العقل والنفـــس والمجتمع " يعلن رفضه لكل من النزعتين العقلية والسلوكيـة فى دراسة المعنى ،باعتبار أن معنى الكلمة أوالايماءة يتحدد فى المقام الاول من خلال الوظيفة التى تضطلع بها خلال نســـق النشاط الجمعى ،وبينما كان فتجنشتين أكثر اهتمامـــــــنا بالجوانب العلاجية لمثل هذا الرأى ،نرى ميد يركز اهتمامـــه على تقديم رؤية متماسكه من أصول الكلام واللغة ،وكان فـــــى موقفه هذا متأثرا كل التأثر بنظرية التطور الطبيعى وفى ضوء العلوم البيولوجية قدم نظريته من أصل وتطور المعنى ، فاللغة ظاهرة طبيعية تنبثق من التفاعل بين الجانب البيولوجـــى

والجانب المتعلق بالبيئة الاجتماعية والطبيعية :

ويرى ميد أن الصيحات التلقائية البسيطة كصيحات الحيوانات تشكل جذور النشاط الكلامي الذى سرعان ما تتحول الى ظاهرة نطلق عليها اللغة ،فصيحات ونداءات الحيوانات التى تشكل الصور البدائية للاتصال تتحول بواسطة الانسان الى نسق من الرموز ذات الدلالة لتستخدم ليس فقط كوسيلة للاتصال بين البشر وانما أيضا كوسيلة يمكن من طريقها انجاز نشاط تعاونى بينهم ،فالنداءات والايماءات تشكل مجموعة من صور النشاط ، وتشير استعمالها الى معنى التفاهم ،لكن اللغة كنسق منظم من الرموز والأيماءات هى بالضرورة ظاهرة اجتماعية ،وأخذ ميد على عاتقه تفسير كيفية تحول هذه الصور البيولوجية المتمثلة فى النداءات والايماءات الى شكل محدد من الاتصال نطلق عليه اللغة بمعناها المحدد . ومن هنا تعد الايماءة أدنى صورة لغوية ،فهى وان امتلكت معنى ضمنيا ، الا انها لا تشكل صورة لغوية متكاملة ،حقا انها تشكل جزءا من النشاط الاجتماعى ، كما انها تستخدم كمشير لصور أخرى متضمنة فى نفس الفعل أو النشاط الاجتماعى ،لكنها من ناحية أخرى قد لا تحقق الاستجابة المطلوبة منها دائما ،فالمشير قد يشير الى معنى يختلف كل الاختلاف عن معنى الاستجابة ،وبذلك تفتقر الايماءة ذات الدلالة الى وجود معنى عام لها ،وعلى الرغم من ذلك فان عالم المعنى يمتد بجذوره فى تلك الصور الصريحة الواضحة من السلوك كما تتمثل فى النداءات والايماءات ،ومن

ناحية أخرى فان الاستجابة ذات الدلالة المحددة تفترض مسبقا طابعا اجتماعيا للايماءة ،وهو لا يتحقق بدون النظر الى الايماءة باعتبارها نشاطا اجتماعيا (٦).

والحق ان ميد عندما أكد على الايماءة كمظهر واضح صريح للموقف الاجتماعى ،فان تأكيده هذا قد دفعه الى القول بأن مثل هذا المظهر يمكن أن يقدم دعامة تجعل من الممكن انبثاق معنى عام متفق عليه ،ومن هنا ذهب ميد الى القول بأن الايماءة تكتسب دلالة محددة عندما تستدعى استجابة مماثلة لها عند الغير ،فعندما يتحقق التماثل بين المثير ورد الفعل أو الاستجابة فى موقف ما نكون بازاء ايماءة ذات مغزى ودلالة محددة ،وبالتالى نكون فى مواجهة اللغة ،فهنا يتحقق الفهم المتبادل المشترك بين المتكلم والسامع ،وهنا أيضا تتحدد الايماءة فتشير الى شىء محدد .. وعلى هذا النحو فالمعنى ليس موضوعا أو كيانا عقليا يهبط علينا من سماوات انطولوجية لكنه بدلا من ذلك يرتبط بايماءات محددة (٧).

واذا كانت الايماءة عند ميد تشكل نشاطا اجتماعيا ، فان هذا لا يعنى ان الايماءات ذات الدلالة تتحدد بصورة تعسفية اعتباطية ،بل أنها تتحدد عندما تتبدى ضرورتها لانجاز انشطة الجماعة ،فاللغة باعتبارها نسقا من الرموز ذات المعنى أو الدلالة تكتسب تحديدها عندما تتكشف أهميتها

الحيوية للجماعة ،وهو نفس الرأى الذى ذهب اليه أيضا جون ديوى ،فالاستعمال الاجتماعى للغة عند ديوى هو الذى يحدد معنى الكلمة ،فالافكار والمعانى المثبتة فى الفاظ تكشف لنا عن تصور القيم لدى الجماعة، .فاللغة كاداة للتواصل بين الافراد تحقق دمج خبرات المجتمع المختلفة فى كيان واحد .(٨)

وهنا نلمس تأثير نظرية التطور عند داروين على فكر كل من ميد وجون ديوى ،والحق انه كان لنظرية التطور تأثيرها العميق على علماء اللغة تماثل تأثيرها على العلماء والفلاسفة واذا كان داروين قد عالج مشكلة التطور من وجهة نظر العالم الطبيعى فحسب، الا أنه كان من الممكن تطبيق منهاجه العام على الظواهر اللغوية فى سهولة وسير ،وقد كشف داروين فى مجال التعبير عن العواطف لدى الانسان والحيوانات أن الاصوات والاعمال المعبرة انما تمليها حاجات بيولوجية معينة وانها تستعمل حسب قواعد بيولوجية محددة ،وعندما رأى كل من ميد وجون ديوى اللغة باعتبارها اداه أو وسيلة تتحدد وظيفتها الاساسية فى تحقيق نشاط مشترك ،فان نقطة انطلاقهما الجوهرية — والتى تعد فى نفس الوقت نقطة انطلاق فلاسفة البرجماتية تجاه اللغة — تتمثل فى كشف الطبيعية البيولوجية والاجتماعية للغة،وبذلك يقفا على الاصل البيولوجي وحده ،بل كشفا فى نفس الوقت عن الاصل الاجتماعى المقترن به .

واذا اتجهنا الى فتجنشتين لوجدنا أن المشكلة عنده

لم تكن تتمثل فى دراسة الأسباب البعيدة التى مهدت لانبثاق المعنى المحدد ،بل كان اهتمامه منصبا فى الدرجة الاولى على النظر أهمية الاستعمال فى تحديد معنى الكلمة ،ومن خلال تأكيده على الفعل والعاب اللغة كأنشطة واستجابات لم ينتبه الى ان مثل هذه الانشطة وردود الفعل تشير الى شئ عام يسبق ذلك النشاط الصريح للغة ،يضاف الى ذلك أن فكرة فيتجنشتين عن اللغة كصورة للحياة تتبدى من خلال محاولته التأكيد على اللغة باعتبارها جزءا من الوسط الطبيعى للانسان ،كما أن نظرته الى الصور البسيطة للغة باعتبارها تمتد بجذورها فى انشطة البشر ترتبط بقول ميد بأن أصل اللغة يكمن فى الايماءة ومن ناحية أخرى فان تأكيد فتجنشتين على الطبيعة العامة للغة هو مظهر آخر من مظاهر القول بأن اللغة تشكل ظاهرة اجتماعية ،وكل هذا يتفق مع قوله ان معنى الكلمة يتحدد فى ضوء استعمالها فى لغة .

لقد اتفق كل من جون ديوى وفتجنشتين فى رفض النظر الى المعنى باعتباره نوعا من الكيان العقلى ،كما أكد كل من ميد وديوى ،واتفق معهما فتجنشتين ،على أن اللغة ينبغى أن تكون موضوعية على نحو ما ،لكن اذا كان فيتجنشتين قد أكد على أن معنى الكلمة يكمن فى استعمالها فى لغة ،واذا كانت كلمة الاستعمال عنده تشير ،كما تشير عند البرجماتية الى أن معنى الكلمة يتحدد فى ضوء ما يمكن أن نفعله بها ،بمعنى أن

المعنى يتطابق مع النشاط أو الفعل ،وهو نشاط صريح معلن ، فاننا من ناحية أخرى ينبغى أن نفترض وحدة الفهم بين المتكلم والسامع ،بمعنى أنهما معا يتفقان فى ادراك ما تشير اليه الكلمة من نقاط محددة ولعل هذا هو ما دفع ميد الى التأكيد على أهمية الرمز ذات الدلالة(٩)،لكن يلاحظ أن فتجنشتين لم يتعامل مع الطابع الموضوعى للمعنى ، ذلك أن وصفه للغة يفترض أن المعنى العام يكمن بالفعل فى اللغة ،وفى الوقت الذى تحاول فيه استعمال اللغة فاننا ندرك ما تعنيه الكلمات بالفعل ،حقا أن الكلمة تمتلك معان مختلفة ،لكن المعنى المقصود منها يتحدد من خلال الاستعمال المحدد الذى تستعمل به الكلمة ،فاذا ما أردنا معرفة ما اذا كانت الكلمة تمتلك معنى عام عند فتجنشتين ، أجاب فيتجنشتين على سؤالنا بفكره المشابهات العائلية بين اللغة ، ويقصد بها بأننا نفترض منذ البداية وجود شبكة معقدة من المشابهات العائلية بين العاب اللغة ،لكننا لسنا فى حاجة الى معرفة المعنى العام للكلمة قبل استعمالنا لها فى هذا الموقف أو ذاك ،فاذا ما أردنا تقديم قائمة مفصلة دقيقة الخصائص المميزة لالعاب اللغة المختلفة لما أستطعنا ،والسبب فى ذلك هو أن الكلمة يمكن أن تمتلك سلسلة من التطبيقات والاستخدامات يصعب حصرها فى استعمال واحد،فكلمة "لعبة" لا تشير الى مجموع الانشطة المتنوعة للانسان فحسب ،بل قد تشير الى انشطة الحيوان أيضا ،وبذلك فنحن لسنا فى حاجة الى

ادراك واضح لكل استعمالات الكلمة حتى يمكن استعمالها فى موقف خاص، ومثل هذا القول قد يلغى موضوعية الكلمة، ويركز فقط على الاستعمالات المتنوعة لها، لكن من ناحية أخرى يمكن أن نلاحظ أن فكرة فتجنشتين عن المشابهات العائلية بين اللغة يقصد بها أيضا أن معنى الكلمة لا يتوحد كلية أو يتطابق مع الاستعمال الخاص لها فى موقف محدد.(١٠)

واذا كان كل من ميد وجون ديوى فى نظرتهما الى اللغة من خلال النشاط أو الفعل لم يحاولا رد المعنى الى عالم النشاط وحده، فالايماءة عند ميد متى أصبح لها معنى ودلالة محددة، فانها تصبح مفهومة بمعزل عن الموقف الاجتماعى الذى انبعثت منه، بمعنى أنها تكتسب تحديدها وموضوعيتها من خلال مشاركة اعضاء الجماعة فيها. واذا كنا لا ندرك معنى الكلمة الا عن طريق استعمالها فى موقف خاص، فأننا من ناحية أخرى ما لم نتجاوز هذه المرحلة فلن نستطيع أن نتوقع استعمالات أخرى لها، فالاستعمال الخاص للكلمة لا يتوحد مع معناها كلية باعتبار ان معنى الكلمة اشمل من ذلك الاستعمال وحده. وكان ديوى أكثر وضوحا وتفهما لهذه النقطة بالذات، فقد رأى أن التصور الوظيفى للكلمة وهو التصور الذى يحدد معنى الكلمة فى ضوء وظائفها لا يعضد النزعة الاسمية للغة، ذلك أن من أهم ما تتميز به النزعة الاسمية من مظاهر قصور يكمن فى انكارها للتفاعل والترابط، فهى لا ترى الكلمة كنمط من النشاط

الاجتماعى تتجلى من خلاله روح المشاركة والتعاون والترابط ، وانما ترى الكلمة كتعبير عن حالة قائمة بالفعل أو احساس أو حالة عقلية أو صورة (١١) .

والحق أن البعد البرجماتى عند فتجنشتين المرتبط بنظرته الى اللغة كصورة يمكن أن يتضح بصورة أدق متى اتجهنا الى بعض الدراسات الانثربولوجية التى تعرضت لمشكلة اللغة فى المجتمعات البدائية .

وفى هذا المجال تحتل دراسة مالينوفسكى عن مشكلة المعنى فى اللغات البدائية موقعها ضمن الدراسات الهامة التى ألقت المزيد من الضوء على البعد البرجماتى من اللغة ،وفى هذه الدراسة نجد تشابها بين مالينوفسكى وفتجنشتين بشأن منطلق دراسه اللغة ،فقد شارك مالينوفسكى نظرة فتجنشتين القائلة بأن أفضل وسيلة لادراك اللغة هى الاتجاه الى صورها البسيطة ، الا أن هذه الوسيلة تتضمن عند مالينوفسكى أهمية دراسة اللغة فى ضوء لغات الشعوب البدائية ،بيد أن المصدر الاساسى وراء [illegible] مالينوفسكى بمشكلة المعنى يمكن رده الى المشكلة [illegible]ـتى صادفها عند محاولته ترجمة اللغات البدائية ،فقد أتضح له أن الترجمة الحرفية للغة البدائية ،بمعنى ترجمة كلمة بكلمة ،مثل هذه الترجمة تفشل فى تقديم المعنى الحقيقى للفظ ،ومن خلال بحثه عن لغة التروبرياندر Trobriander

وجد أن اللغة تمتد بجذورها فى الواقع الثقافى للحياة القبلية والعادات والتقاليد البداشية وهو ما يتطلب الرجوع الى مثل هذه السياقات الاشمل من المنطوقات اللفظية اذا ما أردنا تفهم اللغة بحق ،فاللغة تعكس مواقف وسلوكيات البشر تجاه العالم ،وهى تنبثق من التفاعل بينهم فى تعاملهم مع البيئة ،ومن ثم رأى مالينوفسكى ضرورة فهم السياقات العامة التى تنبثق منها اللغة ،بمعنى أنه لدراسة وفهم لغة شعب ما فانه ينبغى ان ندرك علاقاتها بأنشطتهم وعاداتهم ومؤسساتهم الثقافية ،ولا شك ان نظره مالينوفسكى الى اللغة من هذا المنطلق تتفق كل الاتفاق مع المنهج الوظيفى الذى قدمه فى دراسة الانثروبولوجيا ،وتعتمد النظرة الوظيفية عنده على القول بأن جميع العادات والاشياء المادية والافكار والمعتقدات تفهم من خلال وظائفها فى المجتمع ،ومن ثم نجده يرد أنظمة العلوم والسحر والاساطير والدين والفن الى حاجات الانسان العضوية . وفى ضوء مثل هذه النظرة كانت نظرته الى اللغة من خلال علاقتها بحاجات الانسان ككل أو من خلال وظيفتها الاجتماعية،(١٢) لكننا لكى ندرك اللغة من خلال سياق عام ،ولكى نفرق بين الموقف والسياق فاننا يجب من ناحية آخرى أن نفرق بين الكلام واللغة ،وهى التفرقة التى يرجع الفضل فى تحديدها الى سوسير ،ذلك أن معرفتنا باللغة تتجاوز ادراكنا للكلام أو تتجاوز معرفتنا بالموقف المباشر الذى نتحدث فيه وترتبط به اللغة ، انها تتطلب معرفة أشمل وأعمق بالسياق العام الذى تفهم من خلاله ،وهو سياق أجتماعى وثقافى وحضارى وتاريخى ،

ومن هنا أدرك مالينوفسكي أن مفهوم السياق ينبغي أن يكون أكثر اتساعا من مفهوم الموقف، بل ينبغي أن يتجاوز الحدود اللغوية الضيقة الى دراسة الشروط العامة التى تتكلم اللغة من خلالها، ذلك أن دراسة أية لغة منطوقة بواسطة اشخاص يعيشون تحت ظروف مختلفة ويخضعون لثقافة مغايرة، مثل هذه الدراسة ينبغي أن تتزامن مع دراسة ثقافاتهم وبيئتهم، وعلى ذلك فالموقف الخاص المباشر الذى تستعمل فيه اللغة بالفعل يرتبط بعوامل ارتباطية أخرى تشكل السياق العام الذى تفهم من خلاله اللغة، بمعنى أنه يمكن النظر الى الموقف المباشر باعتباره يشكل مستوى واحد فقط من مستويات السياق، وزمرة توافقات الفرد خلال الموقف تشكل مستوى آخر، ومؤسسات المجتمع التى يحدث خلالهما الموقف تشكل مستوى آخر، وأخيرا السياق الثقافى والحضارى والتاريخى الذى ينتمى اليه الموقف. (١٢)

وهكذا أدرك مالينوفسكي مفهوم السياق فى ضوء ابعاده التاريخية والحضارية الشاملة، وهى أبعاد لم يتناولها فيتجنشتين على هذه الصورة، كما أنها لم تظهر على نحو تفصيلى عند بعض علماء اللغة، وان تناولوها ضمنيا، وعلى سبيل المثال نجد ستيفن أولمان فى كتابه دور الكلمة فى اللغة يذهب الى القول بأن كلمة السياق Context اذا كانت قد استعملت حديثا فى عدة معان مختلفة، الا ان المعنى الوحيد الاكثر أهمية هو معناها التقليدى: أى النظم اللفظى وموقعها من ذلك النظم، بأوسع معانى هذه العبارة. فالسياق على هذا التفسير ينبغي أن يشتمل لا الكلمات والجمل

الحقيقية السابقة واللاحقة فحسب، بل القطعة كلها والكتاب كله، كما ينبغى أن يشمل — بوجه من الوجوه — كل ما يتصل بالكلمة من ظروف وملابسات. والعناصر غير اللغوية المتعلقة بالمقام الذى تنطق فيه الكلمة لها هى الاخرى أهميتها البالغة فى هذا الشأن، وأصحاب نظرية السياق يذهبون الى أبعد من هذا وكثيرا ما يرددون القول بأن الكلمات لا معنى لها على الاطلاق خارج مكانها فى النظم.(١٤)

ولا شك أن موقف ستيفن أولمان هنا يتعلق فى المقام الأول بموقع الكلمة من السياق اللغوى بالاضافة الى علاقة الكلمة بالعناصر غير اللغوية المباشرة أو بعبارة أخرى، الاهتمام هنا ينصب على تأثير الموقف الفعلى الذى تستخدم فيه الكلمة ولا يتعداه الى تأكيد أهمية العوامل التاريخية والحضارية الابعد فى تحديد معنى الكلمة على نحو ما نجده من مالينوفسكى. فلم يدرك ستيفن أولمان السياق بمعناه الحضارى الشامل الذى يتعدى نطاقه اللغوى والعناصر غير اللغوية القائمة بالفعل. وفى ضوء مناقشته للسياق من هذا المنطلق، كان تحديده للابعاد المختلفة لمشكلة معنى الكلمة، فالسياق عنده يحدد المعنى العاطفى للكلمة، بمعنى يحدد ما اذا كانت الكلمة ينبغى أن تؤخذ على أنها تعبير موضوعى صرف، أو انها تمد بها — أساسا — التعبير عن العواطف والانفعالات،(١٥) والسياق هو الذى يحدد منطقة المعنى أو حدود الكلمة فى موقف معين،(١٦) والسياق هو الذى يحدد معنى

الكلمات ذات المعانى المركزية الثابتة عند استعمالهـــا أو[17] تطبيقها . والسياق هو الذى يقضى على غموض بعض الكلمـــات[18] ، والسياق هو الذى يحل مشكلة المشترك اللفظى ، فاذا اتفقـــت كلمتان أو أكثر فى اصواتها اتفاقا تاما فان مثل هـــــذه الكلمات لا يكون لها معنى البتة دون السياق الذى تقع فيه[19] .

وهكذا يعنى السياق عند أولمان ما يمكن ان نعنيـــــه بالموقف الفعلى المباشر، وموقف أولمان على هذا النحو أقـرب الى موقف فتجنشتين منه الى موقف مالينوفسكى .

ولا شك أنه اذا كان مالينوفسكى قد قدم لنا رؤيـــــة أكثر تفصيلا بشأن النظرة البرجماتية للغة ، فان الفضل فـــى ذلك يرجع الى دراساته الانثروبولوجية التى درس من خلالهـــا اللغات البدائية ، وبذلك لم يكتف بدراسة اللغة المعاصـــرة بل ارتد بدراساته الى الجذور والاصول الاولى للغة كما تتبدى عن الشعوب البدائية ، وفى ضوء دراساته هذه أمكن له أن يكشف الاصول البرجماتية الاولية للغة ، وكما لاحظ ارنست كاسيرر فـــان الكلمة فى المجتمعات البدائية كانت تفهم فى ضوء شكلهـــا ذرى كقوة وكوجود جوهرى ، قبل أن تفهم كأداه عقليـــــة وكوظيفة رئيسية فى بناء وتطور الواقع المعنوى ، فالكلمـــة والاسم لم يكونا مجرد اداتين للوصف أو التصوير بقدر مـــا كانا متضمنين للموضوع ، كما هما متضمنان لقواه الحقيقيـــة ،

فهما لم يستخدما الأسم لمجردالأشارة الى الشيء فحسب ،ذلك أن كلا منهما يمتلك وجودا حقيقيا وقدره على الفعل ،ففى المظهر الحسى للغة وفى الصوت الصادر من الموجود البشرى كانت تكمن القوة الحقيقية المؤثرة فى الاشياء ،فمن كان يعرف الاسم الحقيقى للاله أو الشيطان كان يمتلك قوة حقيقية غير محدودة على حامل هذا الاسم . وتبين لنا الاسطورة المصرية القديمة كيف تمكنت ازيس من خدمة رع اله الشمس ان جعلته يبوح باسمه لها وكيف استطاعت بالتالى ان تحقق سيطرة كاملة عليه .(٢٠) وهكذا كانت اللغة القديمة لغة مؤثرة فعالة قادرة على السيطرة على الاشياء وتوجيهها ،ولاغرو فى ذلك فقد تطلب التطور نحو العمل — كما لاحظ ارنست فيشر — وسائل جديدة للتعبير والاتصال تتجاوز بكثير تلك الاشارات البدائية القليلة التى يعرفها الحيوان ،وهو لم يتطلب هذه الوسائل الجديدة فحسب بل وساعد على نموها أيضا . فليس لدى الحيوان ما يبلغه للاخر غير القليل فلغته غريزية ؛ لا تتجاوز مجموعة فطرية من الاشارات للتعبير عن الخطر أو رغبة الجماع أو ما شابهها . وفى العمل وحده ،ومن خلاله تجد الكائنات الحية الكثير مما يقوله أحدها للاخر فقد ظهرت اللغة الى الوجود مع ظهور الادوات . وبذلك لم تكن وظيفة الكلام الانسانى أن يحكى نظام الاشياء الجاهز المعد سلفا ،بل كان وظيفته أن يكون اداه للفعل أو العمل ،ومن هنا كان الارتباط بين نشأة الاسطورة ونشأة اللغة المجتمعات البدائية ،فهما فرعان مختلفان من جذر واحد.(٢١)

فلم يكن هدف اللغة فى المجتمعات البداشية — كما لاحظ لويس — تكوين مفاهيم تجريبية والتعبير عن ملاحظات محوسسة ونقل رسالات محددة بل كانت اللغة اداة تعكس الحياة وتتطورها وتنميتها أيضا (٢٢)

والحق ان ممفورد لم يكن بمقدوره وهو يتناول الدور الذى لعبته التكنولوجيا فى التطور الانسانى ان يغفل أو يقلل من تأثير اللغة فى مسار هذا التطور ،بل نجده يرى أن تطور اللغة يفوق فى أهميته قطع جبل بفأس يدوية (٢٣)وخو يعيب على البيولوجيين والانثروبولوجين الذين اعتبروا صنع الآلات شيئا أساسيا فى بقاء الانسان يفوق فى أهميته بقية الفعاليات الرمزية الأخرى ،فالطقس والفن والشعر والمسرح الموسيقى والرقص والفلسفة والعلم والاسطورة والديانة كل هذه المجالات بالنسبة للانسان كخبرة اليومى وحياة الانسان لاتقوم فقط على الفعالية العملية المادرية التى تغذيه مباشرة ، بل على الفعاليات الرمزية التى تعطى مدلولا سواء لمسارات العمل أو لمنتجاتها واستهلاكتها النهاشية (٢٤)

واذا كانت الادوات بالمعنى الضيق للكلمة قد أدت خدمات لابأس بها فى عملية الاكتشاف الذاتى والتفبير الذاتى الا أنها لم تكن العامل الهام الفعال فى التطور الانسانى وقبل عصرنا لم تنفصل التكنولوجيا أبدا على المجموعة

الثقافية الأوسع التى عمل الانسان فى وسطها دائما كانسان ،ولم تفرق الكلمة اليونانية Tekhne بين الانتاج الصناعى والفنون الجميلة أو الفنون الرمزية ،وبقيت هذه الفعاليات غير منفصلة خلال الشطر الأعظم من تاريخ الانسانية (٢٥) ومن هنا تبدت قيمة اللغة ،وعن طريق التعبير الصوتى نمى الانسان أولا مجال الاتصال الاجتماعى والتعاطف المتبادلة ،وعندما بلغ أخيرا مرحلة اللغة الواضحة أبدع عالما رمزيا زاخرا مستقلا جزئيا عن تدفق التجربة اليومية بحيث يمكن فصله عن آية بشية أو آية مناسبة ،وهو موضوع تحت سيطرة انسانية دائمة ، الامر الذى لم يكن له ما يماثله فى أى جزء من العالم قبل قرون وقرون انه مجال الدلالة ففى هذا المجال فقط كان الانسان هو السيد ،وكان هذا العالم الرمزى موازيا للعالم الذى شعر به الحواس وان كان اسمى منه فى بعض الأحيان (٢٦)

واذا كان ممفورد قد ركز انتباهه على الحلم والطقس والأسطورة كعوامل أساسية فى تكوين اللغة أو فى تحديد وظيفتها الاجتماعية ، الا آنه يغفل الدور الذى لعبته اهتمامات الانسان البدائية العملية فى تطوير اللغة ،ولعل ذلك ماحدا ببعض علماء الى القول بأن اللغة تطورت فى سبيل اهداف كانت اللغة ضرورية لها (٢٧)،كما أجمع انصار التفسير النفعى على الربط بين استخدام اللغة واستغلال الادوات وبين النمو العظيم لقدرة الانسانية (٢٨) ،واتجة بعض علماء الانثروبولوجيا

والبيولوجيا الى ربط تكوين بتقنيات القنص التعاونية في أوربا وآسيا ،ومن هذا المنطلق نشأت الفاظ القيادة ،فاللغة كانت تعني التحكم بالسلوك بواسطة توجيهات م؛ حة وتخديرات وتحريضات وتحريمات ،ولايزال هذا مجديا في المواقف الخطرة عندما تقتضي ضرورة العمل السريع صغية الأمر والايجاب والطاعة (٢٩) ،كما أن الاحتفالات الجماعية الصورية كانت أساسية ى ابداع مفردات وقواعد لغة انسان العصر الحجري (٣٠)، وآمنت بعض العشائر عند كثير من الأقوام البداشية ،في ضوء اكتشافات الانثروبولوجيا ، انها تتحمل مسئولية تأمين شروق الشمس والاسقط الكون ممزقا وذلك عن طريق الطقس والصيغ الكلامية التي تمارس التي قارس بدقة يوما بعد يوم (٣١). ولم تكن الكلمات في الاصل مجرد وسيلة من وسائل اتمام السحر بل كانت بذاتها الشكل النموذجي للسحر ،فالاستعمال الصحيح للكلمات خلق لاول مرة عالما جديدا موضوعا تحت الرقابة الانسانية وكل انحراف في نظام المدلولات وكل خلط في اللغات كان شئوها عكس هذا السحر ،ويرى ممفورد ان التعلق بالدقة الآلية التي يصبحها الانسان اليوم في العلم والتكنولوجيا نشأت في البدء من عنصر الكلمات الأولى ،فالصيغة السحرية لم تكن تفعل فعلها اذا لم تستعمل الكلمة الصحيحة في المكان المناسب .

ويعتقد كنفورد .أنه من المحتمل أن تكون اللغة

بعدما تطورت الى آفاق جديدة قد استحوذت على اهتمامات الانسان واستأثرت به على طريقة اللعب الى درجة أن تمنعه من أن يسخرها لاستخدامات اجتماعية عملية أكثر على الرغم من أن تعقيد التنظيمات الاسروية عند الانسان البدائى كانت تقتضى بنية لغوية معقدة وهكذا أصبح تساقط الحديث ، التسلية الرئيسية للانسان البدائى -ما عدا العلاقات الجنسية فالشعوب البدائية تجيد التحدث الذى يتلذذون به ، كما لايزال يحتل الحديث بين شعوب الفلاحين ،كما فى ايرلندا،مكانة رفيعة باعتباره الاهتمام الاجتماعى الأفضل .(٣٣)

ومع أن الطيور تستخدم تحذيرات صوتية لاقصاء الآخرين عن موطنها ، الا أن الانسان قد استخدم اللغة زمنا طويلا كعامل موحد بغية الابقاء على منظماته العامة المتفرقة مترابطة ويحيط بكل جماعة من الناحية اللغوية جدارا غير منظور مسن الصمت لتأخذ شكل جماعة لغوية مختلفة . وتعدد اللغات واللهجات القائمة (حوالى اربعة آلاف) توحى ،رغم العمليات التوحيدية فى التجارة والنقل والسفر ،بان وظائف اللغة التعبيرية والعاطفية بقيت هامة فى تكوين الثقافة بقدر أهمية التواصل .

وهكذا نرى انه فى ضوء الدراسة الانثروبولوجية للغة يمكن أن نقف على الاصل البرجماتى للغة ،ويمكن بالتالى أن نكتشف ما يدعم نظرية فيتجنشتين البرجماتية عن اللغة،وأن اختلفت منطلقات الدراسات الانثربولوجية عن منطلق دراسة فتجنشتين للغة ،ولكن ما يهمنا هنا هو اتفاق فتجنشتين مع علماء الانثروبولوجيا فى نظرة برجماتية واحدة للغة ،فقد اتفق معهم فى النظر الى اللغة باعتبارها ليست فقط وسيلة للاتصال أو طريقة لنقل الافكار من شخص الى آخر ولكنها وسيلة جوهرية لتحقيق انشطة مشتركة فى المجتمع ،ومن هنا كان وصفه للغة فى ضوء الفاعلية والنشاط ونظريته عن العاب اللغة ، لكن اذا كانت دراسة فتجنشتين قد اكتفت بالتأكيد على الوصف البرجماتى للموقف الذى تستخدم فيه اللغة بالفعل ،فبان الدراسات الانثروبولوجية أدخلت ذلك الموقف فى سياق أشمل وأعم مع عدم تجاهلها فى نفس الوقت أهميه الموقف المباشر لاستخدام اللغة ،وعلى سبيل المثال نجد أن أهتمام مالينوفسكى بالسياق العام لاستخدام اللغة لم يحل بينه وبين الاهتمام بدراسة كل صورة الحديث المستعمل والمرتبطة بالاعمال الحيوية باعتبارها تكشف لنا فى نفس الوقت عن الخصائص النحوية للغة كما يرى مالينوفسكى ان معنى كل كلمة يعتمد على الخبرة العملية ،كما يعتمد كل لفظ على الموقف اللفظى الذى تم فيه الحديث .

وربما كان عدم اكثرات فتجنشتين بالسياق العام الذى

يرتبط به الموقف المباشر لاستخدام اللغة ينبع من عدم تنبهنا الى مثل هذه السياقات الاوسع عندما نتكلم ،وكما أشار فتجنشتين فاننا كثيرا ما نستعمل اللغة رغم عدم درايتنا بقواعد النحو والصرف والدلالة ،كما أنه نادرا ما ندرك علاقة الكلمات التى ننطق بها بالسياق الحضارى والثقافى الذى تنتمى اليه .. وقد يكون فتجنشتين على حق عندما رأى ان المعنى يكون واضحا فى الموقف الفعلى المباشر الذى تستخدم فيه اللغة بدون الحاجة الى معرفة تفصيلية ببقية العوامل التى ترتبط به وتفهم من خلال السياق العام للغة الا أن ذلك لا ينفى أهمية هذه العوامل اذا ما أردنا تفهم معنى الكلمة بحق . (٣٢)

واذا كانت كل لعبة من العاب اللغة لها قواعد الخاصة جاز القول أنه بدلا من النظر الى وحدة اللغة اتجه فتجنشتين الى تعددية اللغات ،وهكذا فانه بتأكيده على تعدد العاب اللغة بدا كما لو كان قد قضى على وحدة اللغة ، فاللغة نسق له قواعده الاعرابية والدلالية ،وتجاهل ذلك يعنى تجاهل اللغة ذاتها ،فليس يكفي التأكيد على البعد البرجماتي أو البعد الاستعمالي وحده وتجاهل بقية الابعاد الاخرى المؤثرة فى تحديد طبيعة اللغة ،ولعل نظرية العلامات والرموز عند شارلز موريس توضح لنا ذلك على نحو أعمق وأدق ،فقد أشار موريس الى وجود ثلاثة ابعاد يمكن ان تتحدد اللغة من خلالهم وهى على النحو التالى : البعد الاعرابى والبعد الدلالى،

وأخير البعد البرجماتى .

فالبعد الاعرابى يقصد به دراسة علاقات الرموز بعضها ببعض فى صورة مجردة لا علاقة لها بالاشياء والموضوعات التى تشير اليها أو بمفسريها ،فمجال الاهتمام هنا يتعلق بالبناء الصورى للغة والقواعد التى تربط الرموز بعضها ببعض فى نسق محدد . وهى ترتبط بما نعنيه بالنحو والصرف ،فموضوع الاعتبار هنا يتمثل فى أبنية اللغة وصورها النحوية ،وفى هذا الصدد يمكن ان نلاحظ وجود أكثر من طريقة لتناول هذا البعد ،فهناك طريقة تاريخية وأخرى وصفية . بمعنى يمكننا أن نهتم فقط بأنواع صور الجمل فى لغة خاصة والتحولات أو التغيرات فى الصور التى ظهرت فى التطور التاريخى للغة ، ويمكن مقارنة صور الجملة الخاصة بلغة ما بصور أخرى، لكن النقطة الهامة هنا هى أن مثل هذه الدراسات تركز على المظاهر الصورية للغة ،والحق أن فتجنشتين لم ينكر أهمية الصورة النحوية كعامل هام مؤثر فى تحديد المعنى ،وفكرته عن اللغة تتضمن وجود الصورة أو الشكل أو البناء ،وبالاضافة الى ذلك فهو يذكر ان من بين الاشياء التى تسحرنا عن اللغة اتجاهنا أو ميلنا الى أساءة استعمال صور اللغة ،لكن اهتمام فيتجنشتين بصور اللغة مصدره الاساسى أهتمامه باستعمالات أنواع مختلفة من التعبير ،فعندما يقول أن معنى الكلمة هو استعمالها فى لغة فهو لم يكن غافلا من البعد الاعرابى للغة وان لم يصرح به علانية مكتفيا بالتعبير عنه ضمنيا ،لكن

اهتمامه الاساس هنا ينصب على صور التعبير المختلفة ،فعندما يتحدث عن قواعد اللغة فانه لا يقصد من ذلك البعد الاعرابى من اللغة كما يتمثل فى قواعد النحو والصرف ،ومن هنا فان كلمة grammar أو قواعد النحو والصرف تبدو عنده كما لو كانت تمتلك شأنها فى ذلك شأن أية كلمة أخرى استعمالات مختلفة ،ومنها بطبيعة الحال الاستعمال التقليدى المتعارف عليه للكلمة .

واذا انتقلنا الى البعد الدلالى من اللغة لوجدنا أن الاهتمام هنا ينصب على علاقة الرموز بموقعها من اللغة والموضوعات التى تشير اليها ،وقواميس اللغة تشير الى كيفية أستعمال الكلمة ،أو على الاقل الاستعمال المتعارف التقليدى لها .

وهناك قوانين تحكم استعمالنا للكلمات فى دلالتها على اشياء أو موضوعات أو مواقف معينة ،وعلى من يبحث فى علم الدلالات أن يحدد هذه القوانين ،وهناك نقاط انطلاق مختلفة لتناول المشكلات المتعلقة بدلالات الالفاظ ، اذ يمكننا أن نحدد خلال نسق اللغة بعض الكلمات التى تشير الى أشياء محددة ، كما يمكننا تحديد التحولات أو التغيرات فى استعمال الكلمات للاشارة الى الاشياء ،ولا شك أن الاستعمال الصحيح لكلمة محددة يتحدد على الاقل عن طريق جملة التقاليد التى شرعت بواسطة

مستعملى اللغة .

وأخيرا يأتى البعد البرجماتى ،ويحدده موريس على أساس علاقة الرموز بمفسريها ،فهو يرتبط أساسا بالمواقف الحيوية للغة أو بكل المظاهر النفسية والبيولوجية والاجتماعية للرموز (٣٤) .

وهكذا فان تحديد معنى الكلمة فى ضوء استعمالها لا يكفى ما لم نتجه الى بقية الابعاد الاخرى للموقف اللغوى،واذا كان فيتجنشتين قد ركز انتباهه على البعد البرجماتى وحده عندما رأى فى اللغة صورة الحياة ،فانه من ناحية أخرى لم يخص بقية الابعاد بالاهتمام اللائق بها ،كما أنه فى تناولة للبعد البرجماتى ،نجده قد تناوله فى ضوء جانب محدود منه ، وهو الجانب الذى يتعلق بالموقف الخاص الذى تستعمل فيه اللغة، بمعنى أنه لم يفرق بين الموقف Situation والسياق Context تفرقة واضحة دقيقة ،وهكذا كان فيتجنشتين أكثر برجماتية من البرجماتيين انفسهم فى موقفه من اللغة .

واذا كان فتجنشتين فى المرحلة الاخيرة من تطوره قد ذهب الى القول بأن معنى الكلمة يعنى كيفية استعمالها فى اللغة ،فأنه يمكن ملاحظة أن نظريته فى التعليم قد انطلقت من نفس المنطلق . فعندما ننظر الى بعض الكلمات والعبارات التى غالبا ما تثير حيرة الفلاسفة حول تحديد معانيها ،ونتساءل عن

كيفية تعلمها أجاب فتجنشتين بأننا نتعلمها عن طريق المواقف المتعددة والمتنوعة المرتبطة بها ،وبذلك فالاهتمام الرئيس هنا ينصب على الانواع المختلفة من العاب اللغة التى يمكن عن طريقها أن نلعب بكلمة ما ،فاذا ما طرحنا مثل هذا السؤال كيف يمكن للطفل تعلم كلمة جميل ؟ وجدنا أنه يمكن تعلمها باعتبارها كلمة دالة على التعجب والسرور والاعجاب ،وبصفة عامة يمكن القول بأن الطفل يتعلم أمثال هذه الكلمات عن طريق اقترنها بطعامه أو مشربه أو بقية احتياجاته البيولوجية وتساعد تعبيرات الوجه أو الايماءات المصاحبة لها فى توطيد موقعها من خبرته .

ومثل هذا الارتباط يعد من أهم الخصائص المميزة لتعلم اللغات الاولية من فتجنشتين وهى اللغات التى تتحدد أبعادها من خلال اتصالها بخبرة الانسان اليومية . فاللغة تشكل جزءا من الانشطة الانسانية كممارسة عمل أو القيام برحلة أو مقابلة الاصدقاء ،وعندما نتناول كلمات مثل جميل وخير ولطيف ورقيق. فاننا لابد أن نتجه الى الظروف والملابسات التى تقال فيها أو بعبارة أخرى نتجه الى الموقف المعقد المتشابك الذى تدخل فى مكوناته والذى يجد فيه التعبير الجمالى أو الاخلاقى موقعه ،وفى هذه الحالة نحن لا نلعب ،بمعنى نخترع استعمالات مختلفة للكلمات ،لكننا بدلا من ذلك ننظر الى العناصر غير اللغوية للموقف الذى تستعمل فيه كلمات معينة ،فنحن هنا لا

نهتم بموقع الكلمة فى السياق اللغوى فحسب ،بل نتجه الى الموقف الفعلى المباشر الذى استعملت فيه الكلمة أيضا ، ويستعمل فتجنشتين هنا كلمة موقف بنفس المعنى الذى يستعمله ديوى ،ومتى اتجهنا الى الامثلة التى وضعها فيتجنشتين لوجدنا أن الموقف الذى تستعمل فيه كلمة جميل، أو طيب أو خير يمكن أن يكون أكثر تعقيدا ،وعندما يتعلم الطفل كلمة جميل للمرة الاولى ،فأنها تدل عنده على صيغة تعجب أو انفعال بالسرور أو الرضا أو القبول ،فالطفل لا يتعامل مع مجرد كلمة مقترنة بموقف تدخل فى مكوناته ،بل أن هناك معطيات أساسية تشكل طبيعة الموقف الذى تنتمى اليه الكلمة منها الوالدين والطعام واللعب وتعبيرات الوجوه ،وكل هذه العوامل والابعاد وغيرها المتضمنة فى الموقف الفعلى المباشر هى التى تعطى للكلمة معناها عند فتجنشتين ،وعندما نحاول فهم معنى كلمة ما ،فان واجبنا الاول أن ننظر لا الى الكلمة ذاتها وانما الى الموقف الذى استعملت فيه الكلمة بالفعل وبذلك نتوقف عن البحث من ماهية الكلمة ذاتها ونتجه الى ما صاحبها أواقترن بها من عوامل ،أو بعبارة أخرى نتجه الى المشابهات العائلية للكلمة أو الى الاستعمالات المتعددة للكلمة ،ومن هنا يمكن القول بأن تعلم اللغة هو موضوع لتعلم قواعد استعمال الكلمات ، أوأن تعلم اللغة يعنى تعلم قواعد اللعبة (٣٥). وفى لعبة اللغة يمكن ملاحظات وجود خطوات حددت من طريق قوانين أو قواعد وهى القواعد النحوية والدلالية والبرجماتية ،وقواعد اللغة

تكشف عن التقاليد التى ينبغى للمرء ملاحظتها حتى يصبح عضوا فى الجماعة اللغوية ،وهنا قد يتساءل البعض هل قانون استعمال الكلمة ينفصل عن الاستعمال الفعلى لها ،هل ينبغى معرفة القانون قبل تطبيقه ،أو بمعنى آخر هل القانون هو الذى يحدد القانون ،وهنا نجد فتجنشتين يرى أن الالتزام بالقانون يعنى استعماله أو تطبيقه ،فالقانون وتطبيقه يتزامنان معا،بمعنى أن التعلم والمعرفة والادراك ينعكس على ما يمكن أن نفعله ،فان ندرك القانون ،فذلك يعنى أنك تعرف كيفية تطبيقه وفى تطبيقك له تكشف عن ادراكك له ،وفى "مباحث فلسفية" يقرر فيتجنشتين ان ادرك الجملة معناه ادراك اللغة ،وادراك اللغة يرتبط بالفعل والتطبيق ،وفتجنشتين هنا يتفق مع رأى شارلز موريس القائل أن أى قانون عندما يوضع موضع الاستعمال أو التطبيق فانه يعمل كنمط للسلوك ،وعلى هذا النحو فهناك خلفية برجماتية لكل القواعد اللغوية . وبذلك شارك فيتجنشتين غيره من البرجماتيين فى القول بأن اللغة فى صورها البسيطة ترتبط ارتباطا وثيقا بصور السلوك . بمعنى أن تعلم اللغة لم يعد يرتبط بالموقف الكلاسيكى القديم الذى يعتمد على الارتباط بين كلمة وشىء محدد ،ذلك أن هناك عملية تسبق تسمية أى شىء ،فادراك المعنى لا يعتمد على لصق بطاقات على الاشياء فحسب ،وانما عن طريق ممارسة عمل محدد .(٣٦) وفتجنشتين هنا لا يرفض بصورة مطلقة تعلم اللغة عن طريق وضع بطاقة على شىء ،وهى الطريقة التى يتعلم بواسطتها الطفل

كلمات مثل سكر وماء ولبن ،بيد أنه اذا كان من الممكن تعلم بعض الكلمات على هذا النحو ،فانه توجد كلمات أخرى لا يتسم تعلمها بالاشارة الى موضوع أو شئ محدد ومنها لكن .أو . لا اليوم . ربما ،فهذه الكلمات لا تسمى شيئا ،وبالتالى نعجز عن تعلمها بالطريقة التقليدية ،ويقدم فستجنشتين بعض الامثلة العملية الحياتية يوضح من خلالها كيفية تعلم اللغة ،منها ذلك الموقف من التفاعل اللغوى بين عامل البناء ومساعده . فهنا يمكن أن نصادف أبسط صور اللغة ،وعن طريق مثل هذا الصور البسيطة من اللغة يمكن تفهم كيفية تعلم الطفل للغة ، فاللغة هنا ترتبط بالاوامر التى يصدرها العامل لمساعده كما ترتبط بالاستجابات التى عن طريقها يتبدى تفهم المساعد للاوامر الصادرة له ،واللغة ترتبط بالعمل الذى يؤدى ويشارك فيه العامل ومساعده معا . ويمكن القول أن صور اللغة البسيطة تتحقق على نحو واضح فى الأوامر البسيطة ،وفى ضوء قواعد استعمال اللغة ،فان الطفل عندما يتعلم الارتباط بين كلمة وشىء فأنه يتعلم قواعد استعمال اللغة فى نفس الوقت ، وعندما نعلم الطفل الاستجابة الى أمر معين ،فاننا نعلمه فى نفس الوقت الكلمة الدالة على الشىء موضوع الأمر،ومعنى ذلك أن الطفل يتعلم معنى الامر فى ضوء اللغة نفسها ،فاذا كنا نلاحظ الفارق بين كلمة كتاب وعبارة أحضر هذا الكتاب ،واذا كانت الكلمة الاولى تسمى شيئا محددا والعبارة الثانية تتضمن أمرا أو مطلبا من شخص آخر. فاننا متى استعملنا الكلمة

الاولى وحدها مقترنة بتعبير معين وايماءة محددة بحيث يقصد منها احضار الكتاب ، أمكن للطفل أن يتعلم مضمون الكلمة .واذا استخدمنا عبارة أحضر هذا الكتاب ، أمكن للطفل أيضا أن يتعلم مضمون الكلمة من خلال صيغة الامر .

ويوسع فتجنشتين من مجالات تعلم اللغة البسيطةويمتد الى أمثلة أكثر تعقيدا ،مثل تعلم عملية العد،فاذا كنـا نعلم الطفل بعض الكلمات من طريق الاوامر فكذلك يمكننـا أن نعلمه بعض الاعداد مثل ١ ، ٢ ، ٣ . فيمكننا أن نعلمه رقم ثلاثة على سبيل المثال فى ضوء اقترانه بثلاثة أشياء مختلفة .

وهكذا تشير اللغة البسيطة عند فتجنشتين الىانشطة مختلفة من الحديث ،بعضها أوامر وبعضها اسماء ،وبعضها اعداد.(٣٧) ونحن نتعلمها كما نتعلم أية لعبة . ومع ذلك فالعاب اللغة لا تتوحد كلية أو تطابق مع اللغة ذاتها ،فهى ليست وصفا للغة ولكنها وسيلة يمكن عن طريقها تفهم كيفية تعلم اللغةوكيفية استعمال اللغة . فاللغة يمكن وصفها من طريق استعمالاتهـا المختلفة ،لكن هذا ليس معناه القول بأن اللغة ليست شيئـا آخر خلاف استعمالاتنا لها ،وانما كل ما فى الامر بأننا عندما نلاحظ كيفية تعلم اللغة عند الطفل نجد أنه : يبدأ بتعلـم صور اللغة البسيطة ، أو بعبارة أخرى يبدأ تعلم اللغة كما تتضح من خلال استعمالنا لها ،ومن خلال الاستعمال الفعلى للغة

يتعلم الطفل قواعد استعمال اللغة ،وهو ما يعنى التأكيد على المظهر البرجماتى للقانون . ومن ثم فلا مجال للتساؤل عن أيهما يأتى أولا قواعد استعمال الكلمة أو استعمال الكلمة نفسها ،فنحن – كما رأينا نتعلم قواعد استعمال الكلمة عند الاستعمال الفعلى لها . ونحن نتكلم قبل دراستنا قواعدالنحو والصرف دراسة مستقلة ،واذا نظرنا الى كيفية تعلم الطفل كلمة Ball الانجليزية ،فاننا فى هذه الحالة نجد أن هذه الكلمة تستعمل كقانون بطريقة خاصة ،بمعنى أنها تستخدم للاشارة الى شىء دائرى من أحجام مختلفة ،ونفترض أن الطفل أشار الى الكرة ونطق Ball ،هنا نعرف فقط أن الطفل قد نطق بالكلمة ،لكننا لا نعرف اذا ما كان الطفل قد استعمل الكلمة بالمعنى المقصود منها ،فالطفل قد يشير بعد ذلك الى دمية doll ويقول Ball ،وفى هذه الحالة ندرك أن الطفل لا يتبع قانون الاستعمال ،لكن نفترض اننا بعد عدة محاولات فى تعلم الطفل جعلناه ينطق بشكل متكرر Ball ،وفى كل مرة نشير فيها الى كرة مختلفة ،متى تحقق ذلك ، ادركنا ان الطفل قد تعلم أن ينطق القانون ،بمعنى أنه يسلك ويتصرف وفقا لقانون أو قواعد استعمال الكلمة . ومن هذا المنطلق أدرك الطفل معنى الكلمة ،فقد ادركها عندما تطابق سلوكه مع ما هو مقصود منها[٣٨] . ولنتوضح ذلك نفترض انك اتيت الى مدينة غريبة عنك من قبل،لها لغتها التى تستخدمها فى تعريف شئونها المختلفة ، ولنفترض أنك أردت التحقق من مدى ملائمة اللغة المستخدمة

لسكان المدينة ،وعندئذ قد تتجه الى مراقبة تصرفاتهم وأنشطتهم ،ربما وجدت أنها تبدو فى صورة منطقية تماما،لكنك متى اتجهت الى لغتهم فأنك قد تفشل فى ايجاد ارتباطا عقليا واضحا بين ما يقولونه وبين انشطتهم ،فاذا لم يكن هناك مثل هذا الارتباط ،لم يعد من الممكن أن نقول ان لديهم لغة محددة (٣٩)، فاللغة عند فتجنشتين فى ضوء هذا المثل تعنى ما يمكن أن نفعله بها ،ومن هذا المنطلق يمكن ادراك كيفية تعلمها. فقد نتساءل عن كيفية تعلم كلمة "نفس الشئ" لو كانت المسألة مجرد ترجمة كلمة من لغة الى أخرى . لما كانت هناك مشكلة ،وهنا يرى فيتجنشتين ان تعلم كلمة من هذا القبيل يتطلب بعض التدريب والمران ،فقد يمكن تعلم كلمة أحمر عن طريق مجموعة من الامثلة ،كأن نشير الى أشياء مختلفة ونقول هذا أحمر وهذا أحمر ... وهكذا . ففى كل مرة نشير الى موضوعات مختلفة لها نفس اللون ،كما أننا نميز أيضا بين الاشياء الحمراء والاشياء غير الحمراء وعن طريق التماثل والاختلاف بين الاشياء يمكن تعلم معنى كلمة أحمر . وبواسطة منهج التعلم هذا يمكن تعلم كلمة نفس الشئ ،فلا يوجد شئ محدد يمكن أن نشير اليه ،لكن هناك أمثلة متنوعة يمكن من خلالها استخلاص معنى ودلالة الكلمة . ومن ثم فان تعلم اللغة يصبح موضوعا للتدريب والمران والنشاط فنحن هنا لا نحدد التصورات أو المفاهيم فى ضوء تصورات أخرى كما لا نحدد الكلمات فى ضوء كلمات أخرى ،بل اننا نأتى الى ادراك التصور موضع التساؤل عندما ندرك مضمون النشاط المتضمن فى

استعمال التصور . وهو نفس ما نجده عند كل من ديوى وميد فى قولهما بأن اللغة صورة من صور النشاط أو الفعل أو السلوك .

وعندما نصف اللغة كنشاط فينبغى أن نأخذ فى الحسبان أكثر من اعتبار ،ففى المراحل الاولى لتعلم اللغة يمكن ملاحظة أن معنى الكلمة يتحدد عن طريق الانشطة المقترنة بها وهنا نجد أن مثل هذه الانشطة تتسم بالوضوح والعلنية ،وبمجرد اكتساب الصور اللغوية البسيطة فاننا نستخدمها فى اكتساب صور أخرى أكثر تعقيدا ،كما هو الحال فى تعلم لعبة من الالعاب ،فنحن نتعلم شيئا عن لعبة معينة ونستخدمه بعد ذلك فى تعلم المزيد عنها ،وهكذا يمكن للطفل أن يتعلم كلمات بواسطة كلمات أخرى ،وفى هذه المرحلة تحل الدلالة الرمزية للغة محل الوظيفة أو العمل . وينتقل الطفل من المحاكاة البسيطة الى محاكاة لها معنى عندما يستطيع أن يربط المقولات اللغوية التى تعلمها بمواقف غير لغوية ،وعن طريق هذا الربط يحقق الاستعمال المتعارف عليه للكلمة . فالربط بين الظاهرة اللغوية والظواهر غير اللغوية يتحقق برجماتيا، فاللغة فى مراحلها الاولى عند الطفل هى وسيلة للفعل ،وليست وسيلة للفكر أو التأمل ،فاستعمال الطفل للغة فى المراحل المبكرة من تطوره يشبه استعمال يديه . فهو يستخدم الالفاظ لاكثر من غرض ،فقد يستخدمها لغرض تقريرى أو بيانى لنقل رسالة الى أمه ،وقد يستخدمها لغرض يدوى ،بمعنى أن تحيل

اللغة هنا محل العمل اليدوى اللازم لانجاز مطلبه . ففى الحالة الاولى تحقق اللغة وظيفتها متى ادت الى نشأة التعبير بالرضا أو الحنان عند الام ،وفى الحالة الثانية تؤدى اللغة وظيفتها متى حققت له ما يعجز من تحقيقه فى ضوء قدراته وامكانياته البدنية العقلية كأن يدحرج الكرة بعيدا عنه ويعجز عن استحضارها بعد محاولات فاشلة متكررة وعندئذ يصبح مناديا أمه بلفظ " ماما " ،فاذا حققت أمه رغبته تكون اللغة فى هذه الحالة قد حققت تأثيرا يدويا لا يفترق عن تأثير اليد، (٤٠) وفى هذا الصدد يرى مالينوفسكى أن الكلمات بالنسبة للطفل ليست مجرد وسائل للتعبير فحسب وانما هى أيضا انماط مؤثرة للفعل والسلوك ،ومما يجدر ملاحظته أن رأى مالينوفسكى كما يصدق على الطفل يصدق أيضا على الانسان البدائى ،وهنا نجد الاسم يشكل قوة مؤثرة ،والنطق به يعنى قدرته على تحقيق مطلبه من مأكل أو مشرب أو حماية من خطر ما . (٤١) فاللغة لا تكتسب من تأمل الاشياء وانما تكتسب من المعرفة العملية والنشاط الفعال الذى يتفاعل مع المواقف الحياتية الملائمة ، وهو نفس ما يصدق على رأى فستجنشتين ،فاللغة فى المراحل الاولى لاكتسابها عند الطفل تفهم من خلالها ترتبطبه من نشاط .أو يمكن القول مع جون ديوى أن التعلم الانسانى يحقق بواسطة اللغة علاقة تكاملية بين الكائن الحى وبيئته

الفصل الرابع

البعد الماركسي من فلسفة فتجنشتين

ربما تبادر الى الذهن عدم وجود علاقة منذ البداية بين فكر فيتجنشتين والفلسفة الماركسية ، فالمنطلق العام لكل منهما يختلف عن الآخر ، وليس ثمة رابطة تجمع بين فلسفة اتخذت من اللغة مجالا للدراسة والتحليل ، وفلسفة أخرى اتخذت من التطور الاجتماعى والاقتصادى نافذة تطل منها على اشكاليات الفكر . فاذا ما أضفنا الى ذلك عمق الفجوة واتساعها بين الماركسية والفلسفة التحليلية بتأثير اتخاذ الماركسية موقف العداء الصريح تجاه كل فلسفة تجاهلت حركة التاريخ وجدلية الواقع الاجتماعى بغية الحفاظ على الاوضاع القائمة بالفعل بدلا من تطويرها فى اتجاه العدالة الاجتماعية [(١)] ، أدركنا الى أى حد بدت الفلسفة التحليلية بما فيها الوضعية المنطقية من الفلسفات المرفوضة من قبل الماركسية [(٢)].

وقد يقال أن ثمة نزعة علمية واحدة تجمع بين الماركسية والفلسفة التحليلية ، فالماركسية تدعى انها فلسفة علمية ، والفلسفة التحليلية تؤكد أرتباطها بالعلم والمعرفة العلمية . قد يكون هذا صحيحا ، لكن ما أبعد المسافة بين نظرة كل منهما لما يمكن ان نستهدفه من طريق العلم . ومن هنا لم يسلم فيتجنشتين نفسه من هجوم أصحاب الفكر الماركسى عندما جعل من حدود اللغة حدودا لعالمه ، وبذلك أحال المعرفة الى علاقات منطقية مجردة [(٣)] ، وهكذا يمكن أن ننتهى الى طريق مسدود لا يسمح لنا باكتشاف نقاط التلاقى بين الماركسية وفكر

فيتجنشتين ، فكل منهما ينطلق من موقف مخالف للآخر ، وكل منهما يستهدف غايات مغايرة للآخر . فاذا ما انتهينا الى هذه النتيجة واعترفنا بعدم جدوى المقارنة بينهما ، كان علينا ان نتساءل الا يمكن ان نكتشف فى التطور الاخر لفكر فتجنشتين بعض نقاط التلاقى بينه وبين الماركسية ،الم يؤكد فيتجنشتين فى كتابة "مباحث فلسفية" ان معنى اللفظ يقوم فيما يمكن أن تفعله باللفظ ، الا يمكن ان نكتشف فى موقفه هذا نوعا من البراكسيس أو فلسفة للفعل يمكن مقارنتها بنظرية البراكسيس عندما ماركس . واذا كانت البرجماتية قد بدت وثيقة الصلة على نحو ما بفكر فيتجنشتين فى تطوره الأخير فما الذى يمنع من تلاقيه مع الماركسية على نحو ما ، خصوصا وان البرجماتية بدت وقد تلاقت مع الماركسية — رغم الاختلافات الجوهرية بينهما — فى العديد من النقاط لعل من أبرزها اتفاقهما على وظيفة واحدة للفلسفة ، الا وهى وظيفة الفعل والتغيير ، بصرف النظر عن اتجاه التغيير (٤). كل هذه التساؤلات وغيرها يمكن ان تثار وبالتالى يمكنها أن تعيد النظر فى بحث امكانية التلاقى بين الماركسية وفكر فتجنشتين فى المرحلة الاخيرة من تطوره .

— ٢ —

واذا افترضنا منذ البداية ان الفلسفة الماركسية هى أساسا فلسفة فى الفعل أو البراكسيس ، كان علينا أن

نتساءل الا يمكن مقارنة البراكسيس عند ماركس بالبراكسيس المستفاد من فكر فيتجنشتين ؟

وكما هو معروف عن ماركس ، نجد أن مفهومه للبراكسيس قد نبع فى المقام الاول من فلسفة المادية الجدلية التى قصد منها معارضة الفلسفة الهيجلية المثالية ، بيد أن مادية ماركس اختلفت اختلافا جذريا عن كل الفلسفات المادية السابقة عليها التى نظرت الى المادة باعتبارها الشيء الوحيدالموجود وما عدا ذلك لا وجود له ، بمعنى انه لا وجود للوعى بشكل مستقل عن المادة ، وهو ما ظهر فى موقف الفلسفة المادية الانجليزية والفرنسية على السواء فى النظر الى العقل الانسانى كسطح اسطوانى تسجل عليه مؤثرات العالم الخارجية . وهو ما رفضته الماركسية عندما رأت أن الذات لا تستقبل المؤثرات الخارجية على نحو سلبى ، أو بعبارة أخرى عندما رأت ان الذات ليست مجرد مرآة تنعكس عليها مؤثرات الموضوع وكان لهذا الموقف الجديد الذى اتخذه ماركس ردود فعل واسعة النطاق بين أصحاب النزعة المادية ، فقد تعددت التفسيرات والتأويلات للفلسفة الماركسية وعلى سبيل المثال نجد لينين رغم تقديره لماركس الا انه فى كتابه المادية والنقد التجريبى يصور الوعى باعتباره مجرد انعكاس للعالم الموضوعى كما نجد انجلز يصرح بأننا ندرك التصورات على نحو مادى خالص على اساس كونها صور للاشياء الواقعية بدلا من أن تكون

الاشياء الواقعية نفسها مجرد صورة لهذه المرحلة أو تلك من مراحل الفكرة المطلقة .

ومع تقدم الدراسات التى تناولت الفلسفة الماركسية ، امكن بالتالى تفهم الطابع الخاص الذى يميزها من بقية الفلسفات المادية الاخرى ، وكان للجهد الذى قام به لوكاش اكبر الاثر فى تحديد المعالم الهيجلية للفلسفة الماركسية . والحق أن ماركس آكد الدور الفعال للعقل ، وهو ما أنعكس فى نظريته المعرفية ، وهى النظرية التى احتلت موقعا متوسطا بين النزعتين ، المادية والمثالية التقليدية .(٥)

ولعل ابرز ما يميز نظرية المعرفة عند ماركس فى تباعدها عن المادية التقليدية يكمن فى ادراكها للدور الفعال للذات فى تكوين وصياغة التجربة الحسية ، فالعالم عنده هو بمعنى ما من صنعنا ، وهو ثمرة من ثمار الوعى ، ومن هنا كان رفضه للفلسفات المادية التقليدية ، وعلى رأسها فلسفة فويرباخ التى تجاهلت الدور الفعال للذات الانسانية ، وفى ضوء ظاهريات العقل لهيجل اشتق ماركس نظريته القائلة بأن الواقع ليس مجرد معطيات موضوعية خارج الانسان ، بمعزل عنه وانما هو على العكس من ذلك فى علاقة مع الانسان ، يتشكل ويتكون من خلال وعيه ، الا ان ماركس لم يكن مثاليا قط ، فهو لم يعتقد بان العالم المادى يشكل وظيفة للوعى أو العقل

لكنه رأى بدلا من ذلك أنه لا يمكن معرفة العالم الا عن طريق علاقته بالانشطة الفعالة للبشر ، وبذلك تلاشت الثنائية الحادة بين الذات والموضوع عند ماركس ، وحلت محلها وحدة جديدة تجمع بينهما ، ومن هنا كان اعتراضه على فورباخ ، فعلى الرغم من أنه اتجه الى الملاحظة التجريبية للواقع بديلا عن الفكر النظرى المجرد ، الا انه لم يدرك العالم الحسى كنشاط عملى انسانى.(٦)

واذا كانت صفات الذات قد تغلغلت فى الموضوع عند ماركس ، فاننا نجد نفس الموقف عند كانط فى ضوء نبذه للثنائية المطلقة بين الذات والموضوع فقد رأى كانط أن العالم الموضوعى يتشكل بواسطة الوظيفة التأليفية للوعى ، وعلى نحو ما يتماثل الموقف المعرفى لماركس مع الموقف المعرفى لكانط ، لكن اذا كان كانط قد اكتفى بتحديد تأثير الذات العارفة على موضوع المعرفة فى ضوء خواص الوعى ، فان ماركس أكد بدوره على النشاط العملى باعتباره الواسطة بين الذات والموضوع . وفى ضوء تفسير لوكاش ، نجد أن كانط قد صور الذات العارفة كذات متأملة وسلبية فى المقام الاول ، بينما أعتقد ماركس أن العالم يمكن أن يفهم كنتاج لعملنا ، واذا كان كانط قد اكتفى بوصف تأثير الذات على الموضوع فى ضوء نشاط العقل ، فان ماركس قدم العنصر التاريخى والاجتماعى فى نظرية المعرفة ، فهو لم يتجاهل تأثير العنصر الانسانى فى

الادراك ، فالعين الانسانية تدرك الاشياء على نحو يختلف عن العين غير الانسانية ، والعنصر الانثروبولوجي فى الادراك ينبع من الطابع الاجتماعى للانسان الفرد ، وهذا يعنى أن الملكات الادراكية تتطور وتنمو اجتماعيا ، وعلى سبيل المثال يمكن القول بأن ما نراه ونسمعه يعتمد فى الدرجة الاولى على ثقافتنا الاجتماعية ، فالموضوع بمعنى ما يتحقق بواسطة الذات وهو يعكس طبيعة الذات ، والمقولات التى تتغلغل فى العالم المادى والتى تعمل على تشكيله وصياغة هى مقولات اجتماعية وليست نفسية ، وعلى ذلك فهى مرتبطة بسياقات تاريخية واجتماعية ، وحيث أن الموضوعات بدرجة ما تشكل ابنية انسانية فان طبيعة العالم الموضوعى هى طبيعة تاريخية واجتماعية ، فالموضوع يتكون عن طريق فعالية الذات ، والذات بدورها تتكون عن طريق المجتمع ، وبذلك يكتسب الموضوع طابعا اجتماعيا ، وفى هذه النقطة بالذات تبتعد نظرية المعرفة عند ماركس من كانط وتقترب كثيرا من هجيل ، فقد ابتعد هجيل من كانط عندما أكد على الطابع التاريخى للعقل فقد حلت روح الشعب " Volkgeist ." محل المقولات الكانطية كوسيلة يمكن من خلالها تنظيم العالم بواسطة الذات العارفة.(٧)

واذا كان البعض قد وجد فى كتابات ماركس ما يعد صورة النزعة النسبية فى ضوء تصوره للعالم وكأنه فكرة انسانية أبرزت كحقيقة موضوعية ، وربما دعم تفسيرهم هذا

رفض ماركس للايديولوجيا باعتبارها ليست شيئا آخر غير المصالح الطبقية ، فان مثل هذا التفسير يبدو بعيدا عن الصحة على نحو ما ، ففى المحل الاول أكد ماركس وجود أساسى طبيعى يحكم التصورات الانسانية عن الواقع ، كما لم يتصور ماركس العالم المادى باعتباره مجرد تدفق للوعى ، وبدلا من ذلك قدم تصورا جدليا يحكم علاقة الانسان بالعالم. وبذلك امكن القول بأن معرفتنا بالموضوع عند ماركس هى محصلة عدة عوامل معا ، فهى تنبثق من التفاعل بين خصائصنا العضوية واحتياجاتنا العملية وممارساتنا الاجتماعية ، هذا بالاضافة الى خصائص الموضوع ذاته . ولا شك أن تأثير الموضوع على الذات العارفة عند ماركس يمكن أن يتكشف فى ضوء اعتقاده بأنه اذا كان العالم بمعنى ما يتكون انسانيا ، فان الانسان بدوره والذى يقوم بتكوينه هو بالمثل نتاج للعالم الخارجى فاذا كانت الذات تشكل الموضوع فان العكس ايضا صحيح.وبينما تخلت النزعة المثالية عن العالم المادى عن طريق التأكيد على أولوية العقل ، فان ماركس قد قنع بأن تكون الذات المدركة فى علاقة مع الطبيعة ، فلكى ترى وتشعر وتسمع ينبغى ان تكون هناك موضوعات واحداث فى الطبيعة ، وعلى ذلك فالطاقات والقوى الانسانية يمكن اكتشافها فى الطبيعة ،وعلى سبيل المثال اذا كانت الاذن تحول حركة الهواء الى صوت ، والاذن الانسانية تحوله الى موسيقى ، فان قدرتنا على السمع توجد فقط فى علاقة مع الصوت ، وأحساسنا الموسيقى الانسانى

يبدو فى علاقة مع الموسيقى ، فالاحساس الموسيقى يستيقظ عن طريق الموسيقى ، كما أن أجمل موسيقى ليس لها معنى لاذن غير موسيقة ، وبالتالى فهى لا تشكل موضوعا لها ، لان الموضوع يمكن ان يكون تثبيتا لواحدة من ملكاتى ، وهكذا تتحقق التفاعل بين الصوت والاذن والموسيقى والاحساس بها مع بعضه البعض ، وبالمثل فاللون يوجد فى حالة وجود عين لها علاقة بالالوان ، والعكس أيضا صحيح . فقدرتنا على الخبرة باللون توجد فقط فى علاقة مع بعض الظواهر الطبيعية . وفى هذا المجال يتلاشى التمييز بين الانسان والبيئة الطبيعية،فنحن لا يمكن أن نتحدث عن العالم بمعزل عن النشاط الانسانى،ولا يمكن تصور الانسان نفسه بمعزل من الطبيعة ، فكل منهما يكمل الآخر ، وهما معا ، أى الانسان والطبيعة يشكلان كيانا موحدا جدليا . وبذلك يتعذر اعتبار ماركس ماديا فقط،او مثاليا فقط ، فهو فى فلسفتة أتجه الى تأكيد العلاقات المتبادلة بين الانسان وعالم الاشياء والموضوعات.(٨)

- ٢ -

ونأتى الى فتجنشتين فنجد انه عندما حدد معنى الكلمة فى ضوء استعمالها فى لغة ، فان موقفه هذا نتج عنه بعض النتائج المعرفية الهامة ، فقد أثار التساؤل حول علاقة الكلمات بالعالم ، فاذا كان فى "الرسالة المنطقية الفلسفية"*

قد وصف وظيفة الكلمة فى ضوء تصويرها لحالات الاشياء ، فانـه فى مرحلة تطوره الاخيرة كما بدت فى كتابه " المباحث الفلسفية " قد تخلى عن هذا الرأى ، فالكلمة تعمل أكثر مما تصور الوقائع ، واللغة فى ضوء نظريته الاخيرة لا تعكس الواقع فحسب ، بل انها على نحو ما تكونه أيضا ومثل هذه الوظيفة الجديدة للكلمة تتبدى على نحو واضح فى مناقشة فيتجنشتين للمقياس Criterion ، فنحن كثيرا ما نطبق مقياسنا على أشياء شاذة أو بصورة تحكمية ، وهو يشير بذلك الى أنه بينما نمتلك مقياسا للفراشات النحاسية والعناكب .. الى غير ذلك ، الا أننا فى مقدورنا أن نتخيل حالات هامشية فرعية يمكن ان نتساءل فيها عن مدى ملائمة المقياس للتطبيق عليها ، فالمقياس على هذا النحو ليس صلبا أو يشكل قواعد ثابتة ، بل أن القواعد اصطلاحية وعملية ومرنة ، واثناء التطبيق اذا ما تساءلت عن أى الظواهر المحددة للمقياس ، فأنت فى معظم الحالات لن تجد اجابة على تساؤلك هذا ، ما لم تتخذ قرارا تعسفيا لهذا الغرض بالذات ، وبعبارة أخرى يمكننا القول بأننا نحن الذين نحدد ما يعد فراشة نحاسية أو غير ذلك من الكائنات فى ضوء احتياجاتنا العملية وحدها ، وليس فى ضوء صفات أو خواص ثابتة للموضوع (٩) ، وفى هذا الصدد يمكننا أن نتذكر رأى الفيلسوف البرجماتى وليم جيمس فى العلاقة بين معتقداتنا ورغباتنا ، فالناس تتبع المعتقدات والفلسفات فى

ضوء ارتباطها باحتياجاتهم وطباعهم (١٠)، وهنا يتحقق التقارب بين وليم جيمس وبين فتجنشتين ، وهو ما سبق لنا أن لاحظناه عندما ناقشنا البعد البرجماتى من فلسفة فتجنشتين ، ومن نفس المنطلق يمكن أيضا أن يتحقق التقارب أيضا بين ماركس وفيتجنشتين ، ففى ضوء نظرة فيتجنشتين للقواعد باعتبارها اصطلاحية وعملية ومرنة ، لم تعد الكلمات عنده تلصق على أشياء موجودة من قبل ، كما ذهب أصحاب النظرة الاسمية ، بل أصبحت الكلمات أكثر ارتباطا بفعالية البشر ، فالاستعمال الاصطلاحى العرفى للغة يحدد ما اذا كانت الاشياء أو الكائنات التى تواجهنا تمثل فراشات نحاسية أو عناكب أو موجودات بشرية ، واستعمالاتنا اللغوية ليست على الرغم من ذلك تتحدد بواسطة العرف والعادة فقط ، بل تتحدد بالاعتبارات العملية أولا ، وبذلك ترتبط اللغة بالنشاط والفعل ومثل هذا التأكيد على الدور الفعال للكلمات ربما أستحضر الى الذهن دراسات كل من سابير sapir وورف whorf وغيرهما من الانثروبولوجيين ، وفى هذا المجال يمكن الاشارة الى العديد من الامثلة التى توضح فعالية اللغة فى بعض المجتمعات فى الكشف عن مظاهر مختلفة من العالم ، فهناك ثقافات على سبيل المثال لديها ثلاث كلمات للألوان فقط ، وبذلك فهى لاترى تنوع الألوان بالمقارنة بغيرهم ممن يمتلكون لغة أكثر رقيا وترتيبا للالوان (١١).

وفى دراسة فيلبس Phillips للغة اللون عند بعض القبائل الافريقية وجد انهم لا يرون الاختلاف بين الوان الوردى والبنفسجى والقرنفلى والاحمر ، وبدلا من ذلك يطلقون على كل هذه الالوان المختلفة كلمة واحدة (١٢). وهناك بعض الدرسات التى أثبتت أن الطفل الذى يحرز الفاظ لونية قليلة العدد لايمكنه التمييز بين الالوان التى يراها مثل غيره الذى يمتلك الفاظ لونية أكثر رقيا وتركيبا ، ويمكننا أن نضيف الى ذلك أنه فى حالة فقدان القدرة على النطق وهى الحالة المسماه بالافازيا فان المرضى لم يفقدوا قدرتهم على استعمال فئات معينة من الكلمات فحسب ، بل انهم قد تعرضوا أيضا لنقص غريب فى موقفهم العقلى العام . وعلى الرغم من أن سلوك هؤلاء الاشخاص كان لا يختلف كثيرا عن سلوك الطبيعيين إلا أنهم عندما كانوا يواجهون مشكلة تتطلب تفكير مجردا لا يلائم المواقف الواقعية فانهم كانوا حينئذ يعانون صعوبة كبيرة حيث أنهم لم يكونوا قادرين على التفكير فى اشياء واقعية . وهكذا فان تعطيل بعض القدرات اللغوية أدى بالضرورة الى عجز الانسان عن التفكير فى عالم المجردات والممكنات (١٣).

وكل هذه الدراسات المتحققة فى مجال الانثروبولوجيا أو علم النفس تعضد موقف فيتجنشتين فى أن اللغة لا تلصق ببساطة على عالم مستقل عنها وجد من قبل ، بل انها فى حقيقة الامر تلعب دورا هاما فى تكوين العالم نفسه ، فليس

فى مقدورنا أن نحدد الاشياء التى تواجهنا ، أو عدد الالوان الموجودة ، أو كيف تكون ما لم ندخل فى اعتبارنا طبيعة الذات المدركة بما تتضمنه من لغة ، باعتبار أن اللغة تشكل عنصرا أساسيا هاما من الوسيلة الادراكية للذات الانسانية . وقد نصادف بعض الظواهر التى تكتسب وجودها بمعزل عن اللغة ، كأخت من زوجة الاب أو زوج الام ، أو تحية عسكرية ، أو حكم المحلفين فى جريمة ، فكل هذه الظواهر تتضح خلال سياق أجتماعى ملائم لها ، ومع ذلك فان موقف فتجنشتين يبدو موقفا متطرفا للغاية ، ففى ضوء نظرته للمقياس نجد انه حتى بالنسبة للأشياء المادية نجد انها ليست مستقلة تماما عن التقاليد اللغوية ، وهنا تبدو اللغة كما لو كانت تستطيع أن تخلق الاشياء ، بدلا من أن ترمز الى أشياء موجودة من قبل ومستقلة تماما عن تصوراتنا (١٤)

وإذا كان ماركس قد أعتقد أن تجربتنا بالعالم الخارجى هى بشكل ما تمر عبر طبيعتنا الحسية العضوية ، فأن فيتجنشتين بالمثل رأى انه بالاضافة الى اللغة فان خصائصنا الفيزيائية تلعب دورا مؤثرا فى تصوراتنا عن العالم ، وعلى نحو مماثل لماركس أعتقد فتجنشتين ان تجربتنا بالعالم الخارجى هى نتاج للتفاعل بين الموضوع والخصائص الطبيعية والاجتماعية للذات ، فنحن نرى الاشياء على نحو صحيح فى الضوء الساطع ، لكن اذا كانت درجة حساسيتنا لضوء الشمس ضعيفة

فاننا بدلا من ذلك قد نتفق فى القول بأن ضوء القمر هو الضوء الصحيح للرؤية .(١٥)

وبينما أكد فتجنشتين على تأثير الذات العارفه على موضوع المعرفة ، الا انه من ناحية أخرى لم يتجاهل تأثيــــر خواص العالم على تصورنا عنه ، فلم يصور فيتجنشتين العالـــم على انه مجرد نتاج للذات المدركة ، لكنه فى نفس الوقت لــم يجعل وقائع العالم مجرد وقائع مستقلة تفهم بمعزل عن الانسان ولا تربطها به أيه علاقة . وبذلك اشترك فتجنشتين مع ماركس فى اتخاذ رؤية تتوسط نظرية انعكاس المعرفة والتصوير المثالى للعالم كثمرة للوعى ، وفى مناقشته للأعداد والألوان نجـــده يؤكد هذه الرؤية عندما نظر الى التصورات الانسانية باعتبارها منبثقة من التفاعل بين الذات والعالم الخارجى .

واذا كانت الطبيعة لا تحدد ما يمكن أن تقوله عنها ، الا انها على الرغم من ذلك تشرع حدودا لما يمكن قولـــه ، وبالتالى فان تصوراتنا ولغتنا لابد أن تعكس شيئا عنا وعــن العالم . وبذلك بدت الحتمية اللغوية عن كل من سابير وورف غريبة عن فكر فيتجنشتين فى ضوء تأكيده أهمية التفاعل بين الذات والموضوع فى تكوين الخبرة الادراكية ، وهو التفاعــل الذى يستحضر الى الذهن المذهب النقدى عند كانط ، ومن هنــا لاحظ حنابتكين Hanna Pitkin وجود ما يشبه الكانطيـــة

اللغوية عند فيتجنشتين ، وهي تتضح من خلال محاولة فتجنشتين أن يحتفظ بتوازن جدلى بين اللغة والعالم ، كما تناول ديرك فيلبس Derek Philips العلاقات الجدلية بين الطبيعة واللغة.(١٦)
ووصف فيندلاى I.N. Findlay فلسفة فتجنشتين باعتبارها فلسفة ترنسندنتالية من منطلق نظرتها للعالم ومحتوياته الانسانية لا كأشياء فى ذاتها ، وانما كأشياء تمر عبر سياق من الانشطة الرمزية.(١٧)

ولاحظ كل من تولمين Toulmin وجانيك janik تشابهاً بين فتجنشتين وكانط فى تأثير الذات العارفة على موضوع المعرفة ، وان عدل فتجنشتين بؤرة المذهب النقدى بملاحظته للطبيعة العرفية والاجتماعية لصور الحكم الكانطية • ومن هنا كان اتجاهه الى التطبيق والممارسة الاجتماعية كعوامل مؤثرة متغلغلة فى صميم خبرتنا الادراكية ، يضاف الى ذلك أن اللغة عند فتجنشتين فى ضوء مرحلته المتأخرة لا يمكن تصورها بمعزل عن الحياة الاجتماعية ، وفهم اللغة يتطلب تحليلا لصور الحياة المتضمنة فيها ، ومن هنا فمن الخطأ وصف ديالكتيك الذات والموضوع عند فتجنشتين باعتباره مجرد تعبير عن نزعة كانطية لغوية صورية ، فليس تأثير اللغة بمفردها على عالمنا الخارجى مساويا لتأثير بقية صور الحياة الاجتماعية ، على الرغم من كونها صورة ضمن هذه الصور،وكما أن روبنسن كروزو لم يخلق الكلمة بمجرد النطق بصوت محدد

قبل الشجرة ، فان الكلمات بدورها بمعزل عن الممارسات الاجتماعية ليس بمقدورها أن تحدد ما يعد شيئا أو موضوعا . (١٨) ويتساءل فتجنشتين اذا ما كان التأكيد على التقاليد الانسانية يعنى أن الاتفاق الانسانى يقرر ما يعد صحيحا أو خاطئا وهنا نجده يقرر أن ما يقوله البشر عن الصواب والخطأ ، أو أتفاقهم فى اللغة التى يستعملونها لا يعد أمرا مقبولا بصفة مطلقة ، فليس الاتفاق فى الآراء وانما صور الحياة هى التى تحدد ما يعد صحيحا أو خاطئا ، وعلى خلاف كانط ، وعلى نحو مماثل لماركس ، رأى فتجنشتين أن خبرتنا بالعالم تمر عبر الممارسة الاجتماعية وصور حياتنا الاجتماعية بدلا من القوة التأليفية للوعى ، فلغتنا ، بمعناها الضيق ، تشكل جزءا فقط من هذا التكوين الاجتماعى للواقع ، وربما نتخيل تصورا بمعزل عن اللغة ، فالاطفال لا يتكلمون عادة عن العدالة ، وليس بمقدورهم ان يحددوا الكلمة على نحو مجرد ، لكن تذمرهم من نقض الوعود وعدم عدالة توزيع الحلوى ينم عن ادراكهم لتصور العدالة ، وهنا تبدو اللغة بصورتها المحدودة الضيقة ليست ضرورية لمعاشرة الواقع . (١٩)

ولتصوير تأثير صور الحياة فى تقابلها مع اللغة من منطلق دورها فى تحديد الواقع ، وفى ضوء طبيعة المقياس عند فيتجنشتين باعتباره يتسم بالمرونة ويعكس احتياجات عملية ، يمكن تخيل مجتمع ما يحيا فى جزيرة نائية فى ظل خرفات

ومعتقدات بدائية ساذجة ، منها على سبيل المثال الاعتقاد بأن الذهب الموجود فى قمة الجبال يمثل دموع الالهة التى ترشى خطايا البشر ، وليس لأحد غير كاهن الجزيرة حق جمع الذهب الذى يخصص عادة لوظائف اقتصادية ودينية مختلفة يقوم بها ، وبما كانت نظرة الكاهن للذهب على انه يمتلك نوعا من الطهارة الدينية وانه ينبغى أن يوزع على أعضاء المجتمع طبقا للدرجة أو الرتبة الدينية التى يحددها الكاهن وحده .

ولنتخيل أن المجتمع اكتشف بواسطة مجموعة من المستكشفين ممن يستوردون الذهب ويحاولون استعماله فى اقتصاد الجزيرة . وهنا قد يعترض سكان الجزيرة عليهم ويقررون أن ما أحضروه من ذهب لا يشكل ذهبا حقيقيا ، ففى ضوء اعتقادهم يرون أن ما يوجد فى قمة الجبل هو وحده الذهب بمعناه الحقيقى ، وهى لا يقررون ذلك فى ضوء اختبارات كيماوية يقومون بها لفحص الذهب المستورد ، بل انهم يحددون مفهوم الذهب فى ضوء مقياسهم المقدس الذى يتفاعل مع صور حياتهم ويحدد وحده مفهوم الذهب ، ومن ثم فان معيارهم أو مقياسهم فى تحديد مفهوم الذهب يرتبط بمظاهر عديدة من انشطتهم وممارساتهم الاجتماعية ، وبالتالى فان تقبلهم لمقياس الغرباء فى تحديد مفهوم الذهب يبطل ويقضى على كيانهم الاجتماعى كلية ، وعلى سبيل المثال لو قبل الكاهن هذا المقياس لكان معناه فقدانه لمركزه المتميز فى الجزيرة ،

فالافكار المسيطرة فى كل عصر كانت على نحو ما هى افكار الطبقة الحاكمة كما رأى ماركس . وهكذا فان المعتقدات والممارسات الدينية والتوجيه الاجتماعى ونظام الطبقات واقتصاديات الجزيرة — كل هذا يمكن أن يتحطم فى حالة تقبل مفهوم الذهب عند المستكشفين.(٢٠)

وعلى ذلك فالمقياس المستخدم فى تحديد ما يعد ذهبا من عدمه ، هو مقياس عرفى وعملى واجتماعى يعبر عن صور الحياة القائمة بالفعل ، والعاب اللغة بدورها ترجمة لصور الحياة الى الفاظ وجمل وعبارات ، بمعنى انها تعبر عن كافة تفاعلاتنا ونظراتنا الاجتماعية .

— ٤ —

واذا اتجهنا الى النزاع بين النزعتين الموضوعية objectivism والذاتية subjectivism ، لتبين لنا امكانية ايجاد رؤية بديلة تسمح بادماج النزعتين فى كيان متكامل يؤكد العلاقة المتبادلة بين الذات والموضوع ، وهنا تتبدى قيمة المقارنة بين ماركس وفيتجنشتين ، فكلا منهما كان له نصيب فى تقديم تلك الرؤية الموحدة المتكاملة .

وعلى الرغم من الفجوة الموجودة بين النزعتين

الموضوعية والذاتية ، الا انه يمكن ملاحظة بعض التقارب بينهما ، فهما معا يؤكدان النظرة الثنائية ، فالذات فى جانب ، والموضوع فى جانب ، ولاسبيل الى الجمع بينهما أو تأكيد تفاعلهما . وفى ضوء هذا الموقف تنعدم العلاقات القوية المؤثرة بين الحالات العقلية وبين مظاهر السلوك والحالات البدنية وبالتالى تتبدى مشكلة التعرف على نظرات الآخرين كمشكلة معرفية فريدة ، ويحاول أصحاب النزعة الموضوعية التغلب على هذه المشكلة عن طريق بدائل مختلفة ، ومن ثم تظهر النظرية السلوكية behaviorism التى تكتفى بدراسة سلوك الانسان والحيوانات الظاهر باعتباره يمثل الموضوع الاساسى لعلم النفس ، وهكذا تتجه النظرية السلوكية الى قطع صلة المضامين العقلية من قاموس علم الاجتماع أو تتجه الى تقديم تعريفاتها العملية فى ضوء السلوك العلنى وحده ومن ثم يتضح عدم ملائمة النظرية السلوكية لعلم الاجتماع ، فهى تتجاهل أهمية العديد من التصورات العلمية الاجتماعية بالنسبة لافكار القائمين بالادوار الاجتماعية . هذا بالاضافة الى انها تعجز عن توضيح الاختلافات بين المظاهر السلوكية المختلفة، وعلى سبيل المثال ، لا يمكن أن نفرق بين حالة الخجل وحالة الارتباك بمعزل عن السياق الذى ترتبط به كل حالة ، بمعنى انه يمكن القول باننا نشعر بالخجل فى حالة وجود مواقف أو ظروف تستدعى مثل هذا الشعور ، وبالتالى يتعذر تحديد حالة الخجل على وجه الدقة من طريق السلوك الفردى وحده بمعزل

عن السياق العام المرتبط به . فالسياق وحده هو الذى يحدد لنا الاختلاف بين الخجل والارتباك .

واذا كان مفهوم البناء الاجتماعى يستهدف فصل الفكرة العلمية الاجتماعية للمجتمع عن أفكارالقائمين بالادوار الاجتماعية وبالتالى يحاول تقديم قاعدة موضوعية للتفسير الاجتماعى ، فان مثل هذه المحاولة تتجاهل عدم امكانية تحديد البناء الاجتماعى بمعزل عن الثقافة والنشاط الانسانى ذات الدلالة والهدف ، فليس البناء الاجتماعى بناء موضوعيا أو كيانا ماديا على نحو ما ، بل هو مرتبط بالفعل فى المقام الاول ، وينبغى ادراكه باعتباره نسقا من النشاط الانسانى ،وان كان ذلك لا يعنى رده الى مفاهيم فردية .

وعلى ذلك فالنزعة الموضوعية متى نظرت الى البناء الاجتماعى باعتباره بناء موضوعيا فحسب متجاهلة دور الفعل الانسانى ، فانها بذلك تكون قد أخطأت فهم العلاقة الجدلية الحية بين الذات والموضوع [٢١].

ولا تخلو النزعة الذاتية بدورها من جوانب قصور متعددة ، فمن بين التصورات الشائعة عن علم الاجتماع أنه العلم الذى يتضمن ادراك الانشطة الفردية ، ومثل هذا التصور لا يسمح بادراك ملائم للنظم الاجتماعية التى لا يمكن ردها الى

انشطة الافراد فحسب ، كما يدعى أصحاب النظرة الذاتيـــة أن نظرتهم تسمح بمستوى عيانى من التحليل ، بمعنى انهم يرون أن انشطة الافراد هى التى تشكل بؤرة التحليل الاجتماعى ، ومثـل هذه الرؤية ينتج عنها تجاهل خصائص وصفات المجتمعات الكلية مثل توزيع السلطة فى المجتمع ، وبالاضافة الى ذلك ، فـــأن الاعتقاد بامكانية فهم الانشطة والاعمال فى ضوء الدوافـــــع الذاتية لا يسمح بتفسير توزيع الانشطة على طبقات المجتمــــع المختلفة ، وفى مقابل النزعة الذاتية ، يمكن ملاحظة اتفـاق فـتجنشتين مع ماركس فى الاعتقاد بأن الادراك الملائم لانشطـــة الافراد يفترض معرفة بالنسق الاجتماعى الاشمل الذى تتحقق فيه (٢٢)

ومن جهة أخرى ، فان النزعة الذاتية تنظر الـــــى المعتقدات المختلفة باعتبارها مرتبطة بالافراد وحدهم بمعزل عن المجتمع ، فهى ترى ان للواقع الاجتماعى حدود مشتركة مـع الوعى الذاتى للأفراد ، وان الوصف العلمى للنظام الاجتماعـى ينبغى ان يتفق مع الذوق الفطرى ، ومثل هذه النظرة تحـــول دون تصور الوعى الزائف ، كما لا تسمح باكتشاف الثقافـــــة المضمرة والمعايير والقيم التى تتبدى فى الممارسة والتطبيق ولكنها لا تضح فى الوعى ، ومن ثم فان المصدر الاساسى لمثـــل هذا الخطأ ينبع من تصور الاعتقاد باعتباره مجرد صفة للوعـى الفردى الذاتى ، وفى تقابل مع هذه النظرة ، نجد ان كلا مـــن ماركس وفـتجنشتين قد رأى أن الصفات المختلفة للعقل هـــى

حقيقة خصائص للفعل ، وهو ما يفسح المجال أمام تصور الوعى الزائف ، كما يسمح باكتشاف الثقافة والقيم والمعايير الخفية للمجتمع ، وفى ضوء هذه الرؤية لا يمكن تحديد معتقدات الافراد بمعزل عن المجتمع •

وحيث ان النزعة الذاتية لم تدخل فى حسبانها الاصول الاجتماعية لانشطة الأفراد ، فانها لا يمكنها تفسير أصول المعتقدات الثقافية وتوزيعها فى المجتمع ، وفى تقابل مع هذه النظرة ، يمكن ملاحظة اتفاق فتجنشتين مع ماركس فى القول بأن الافكار لا يمكن فهمها بمعزل عن الممارسات والتطبيقات الاجتماعية والنسق الاجتماعى الشامل الذى يتضمنها • (٢٣)

وهكذا نجد ان كلا من ماركس وفتجنشتين قد تجاوز الموقف الثنائى لكل من النزعتين الموضوعية والذاتية ، وهو الموقف الذى يتضح فى تجاهل النزعتين معا لتفاعل العقل والمعنى مع السياق الاجتماعى • وبالتالى فان التأكيد على التفاعل بين الذات والموضوع يسمح بقيام علاقة جدلية بينهما ومن هنا يتكشف دور الجدل عند كل من ماركس وفتجنشتين ، فقد اشتركا معا فى نبذ الثنائية التقليدية بين الذات والموضوع والتى تتبدى بصفة خاصة عند هيوم من خلال ثنائية العلاقات الداخلية والخارجية ، والموقف الديالكتيكى الصحيح يؤكد أن موضوعات الواقع ينبغى ان تتحدد فى ضوء

العلاقات الداخلية ، حيث ان طبيعة الواقعة ترتبط تصوريا بطبيعة واقعة أخرى . وعلى هذا النحو فان موضوعات الواقع ينبغى ان تدرك فى ضوء علاقات الافكار ، أى تدرك داخليا . وهذا التأكيد على العلاقات الداخلية يبدو واضحا عن كل من ماركس وفتجنشتين حيث يتضح اتجاههما الى البرهنة على العلاقات المتبادلة من الناحية التصورية بين الظواهر التى تعد عادة مستقلة منطقيا .(٢٤)

لقد اعتقد كل من ماركس وفتجنشتين — على خلاف ديكارت — ان الوعى الانسانى يرتبط بالجسد الانسانى ، ومن ثم فالعقل عندهما يشكل سمة للفعل ، بمعنى ان الحالات العقلية المختلفة تتضمن مظاهر مختلفة من السلوك . كما اتفق فيتجنشتين مع ماركس فى الاعتقاد بأن الافكار والافعال ترتبط ارتباطا داخليا بالسياق الاجتماعى الذى يظهرها ، كما أن الخبرة الانسانية بالعالم الطبيعى تنبثق عندهما من تفاعل صفات الذات الاجتماعية مع الموضوع تفاعلا جدليا . وعلى هذا النحو كان اتفاق ماركس وفتجنشتين فى التصور الاجتماعى للشخصية الانسانية ، وحيث ان اللغة أساسية للوعى الانسانى ومن المستحيل فصلها عن السياق الاجتماعى ، فان الذات الفردية الانسانية لا يمكن تصورها بمعزل عن تاريخية المشاركة فى الجماعة الانسانية .

واذا كان من المتفق عليه النظر الى ماركس باعتباره من فلاسفة الجدل فى ضوء تأثره بالجدل الهيجلى الذى أكد أن الحقيقة هى الكل وان المعرفة لا تتحقق الا على صورة نسق أو نظام ، فان فتجنشتين بدوره لم يكن بعيدا عن روح الجدل ، ولعل أبرز مجال يتضح فيه تقدير فيتجنشتين للمنطق الجدلى هو ما يتعلق بموقفه من التجربة الداخلية ذلك ان مشاعرنا الداخلية كالخوف والحب والغضب والحزن تتحدد فى ضوء السياق والوسط المحيط بها ، فالتجارب الداخلية كالحزن على سبيل المثال لا تشكل مجرد أحداث ممزقة منفصلة تمر بنا ، بل هى لحظات جدلية تكتسب خصائصها من خلال علاقتها بسياق مركب ، وظاهرة التذكر أيضا لا يمكن فصلها عن علاقتها بموقف محدد ، كما ان توقعاتنا وطموحاتنا وآمالنا تفقد معناها خارج السياق الذى تحدث فيه ، ذلك ان من طبيعة هذه الاحداث الداخلية أن تعتمد تصوريا على سمات مختلفة للموقف الذى تحدث فيه ، وعلاقتها بالموقف هى علاقة داخلية فى المقام الاول ، ومن ثم فان أى شىء عند فتجنشتين كما هو عند ماركس متى اقتطع من سياقه فقد دلالته وانعدم وجوده ، الا انه ينبغى ملاحظة أن الطابع الجدلى لموقف فتجنشتين يمكن ان يتكشف على نحو واضح عن طريق مقابلته بعمله التحليلى الاول الممثل فى " رسالة منطقية فلسفية " ، ففى هذا العمل لم يكن جدليا

قط من خلال مشاركته لكل من رسل وغيره من

أكد على الاستقلال المنطقي للـ تائع ، فالواقعة الذرية لا تتضمن أى شىء عن واقعة ذرية أخرى ،ومن وجود أو عدم وجود حالة واحدة من حالات الأشياء لايمكن أن نستدل على وجود أو عدم وجود حالات الأشياء الأخرى ،والقضايا الأولية هى أيضا قضايا مستقلة منطقيا بعضها عن بعض ، وصدقها أو بطلانها يعتمد فقط على مدى اتفاقها مع الواقعة الذرية ، وليس على علاقاتها بعضها مع بعض ، أو بعبارة أخرى أن صدق أو كذب قضية أولية واحدة لا يتضمن صدق أو كذب آية قضية أولية أخرى وعلى هذا النحو أكد فيتجنشتين فى " الرسالة " على الاستقلال المنطقى للوقائع الذرية والقضايا الاولية .

فاذا ما اتجهنا الى المرحلة المتأخرة من فكر فتجنشتين والمتمثلة فى كتابه "مباحث فلسفية" لوجدنا انه قد أكد على أهمية السياق والعلاقات المتبادلة منطقيا بين سلسلة القضايا والوقائع بدلا من المنطق الذرى " للرسالة " وبذلك حلت العلاقات الداخلية محل منطق العلاقات الخارجية ، واذا كان جهده فى عمله الاول قد أقتصر على تحليل العالم الى وقائع بسيطة منفصلة بعضها عن بعض ، فان جهده فى عمله المتأخر قد أتجه ناحية منطق المنظومات التى يعتمد بعضها على بعض والتى عن طريقها ترتبط عناصر الواقع ككل فى علاقات داخلية ، ومن هنا تتضح الروح الهيجلية لكتاب المباحث الفلسفية ، وليس هذا بالامر الغريب ، فطالما كانت هناك

علاقة بين ماركس وفتجنشتين ، فلنا أن نتوقع تقارب فيتجنشتين مع نزعة هيجل الجدلية ، خصوصا متى أدركنا أن النزعة الهيجلية الجديدة كان لها تأثيرها فى انجلترا فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، واذا كان فرانك رامزى frank Ramsey قد ترك تأثيرا على فكر فتجنشتين ، فانه مما يجدر ملاحظته ان رامزى كان تلميذا لكل من مؤسس البرجماتية شارلز بيرس والفكر الهيجلى ، وبما كان رامزى على نحو ما وراء تقارب فكر فيتجنشتين من كل من البرجماتية والماركسية (٢٥) .

وفى ضوء موقف فتجنشتين على هذا النحو ، كان اتفاقه مع ماركس فى النظر الى المعنى باعتباره صفة للسياق الاجتماعى فاذا ما أردنا ادراك الافكار والمعانى والأفعال الذاتية واللغة كان علينا أن ندرك الخصائص الموضوعية للسياق الاجتماعى الذى يتجاوز الافراد والذى لا يمكن اكتشافه أو رده الى الحالات العقلية للافراد ، فلكى نتفهم معنى الفعل أو اللفظ علينا أن نلم بالممارسات والتطبيقات الاجتماعية التى تتضمنه من صور الحياة الى نظم الانتاج الى غير ذلك من الانساق التى تفسره .

واذا كان كل من ماركس وفتجنشتين قد أكد أهمية النسق الاجتماعى فى تفسير الحادثة الفردية ، فانهما مع

ذلك قد أدخلا فى حسبانهما أهمية أفكار القائمين بالادوار الاجتماعية الاجتماعية فى الادراك العلمى للعملية الاجتماعية ، كما رفض ماركس وجود قوانين وضعية عامة للعملية الاجتماعية بمعزل عن الظروف التاريخية العينية وعند فتجنشتين نجد أن تغير النسق يتعارض مع موقف الفلسفة الوضعية لوجود قوانين عامة تخيل فتجنشتين حالات متعددة ليوضح عن طريقها كيف تنتج صور مختلفة من الحياة أنماطا مختلفة من الممارسات الاجتماعية . (٢٦)

واذا كان من الممكن اشتقاق ما يشبه الموقف البنيوى من فكر كل من ماركس وفيتجنشتين ، بمعنى تفسير العناصر المترابطة فى النسق الاجتماعى بعيدا عن معتقدات وانشطة الأفراد ، فانه يلاحظ أن تصور كل من ماركس وفتجنشتين للبناء الاجتماعى يبدو معارضا للتحديدات الشائعة بصدده فى علم الاجتماع الوضعى ، فعند فتجنشتين نجد أننا نفسر الفعل فى ضوء علاقته بغيره من الانشطة الانسانية ، ويتجه ماركس بالمثل فى كتابه " بؤس الفلسفة " الى تصور النظام الاجتماعى كنتاج للانشطة المتبادلة بين البشر .

وعلى ذلك فالسياق بالنسبة لكل من ماركس وفتجنشتين لا يمثل بناء ماديا الى درجة ما مستقلا عن انشطة ومعتقدات البشر ، بل هو فى المحل الاول يمثل صورة عينية من صور الحياة ، فهو لايتحدد وضعيا باعتباره شيئا

منعزلا عن أفكار وأفعال الشخصيات المعينية - ومن ثم فـــان تصورهما للبراكسيس الاجتماعى يسمح بتحقيق التكامل بيـــن النزعتين الذاتية والموضوعية فهو يكشف عن الابعاد الاجتماعية للعنصر الذاتى ، باعتبار ان المعنى عندهما يمثل صفة للنسق الاجتماعى وليس مجرد صفة للوعى الذاتى ، كما يكشف عـن دور الفعل والنشاط بالنسبة للعنصر الموضوعى باعتباره يشكـــل مادته الخام ومعطياته الاولية .(٢٧)

ولا شك ان فتجنشتين عندما أكد على مفهومه للمعنـــى باعتباره خاصية للبراكسيس الجمعى بدلا من كونه خاصية للوعى الفردى ، متفقا فى ذلك مع ماركس ، فانه يكون بموقفه هـذا قد استطاع أن يرتبط بالنظرية الاجتماعية التى أدخلت العقـل الجمعى فى حسبانها والتى تدين بالفضل الاكبر فى تحديـــد معالمها الى دوركايم فى كشفه عن وجود عقل موضوعى للجماعـة لا يمكن رده الى الحالات العقلية الفردية ، وفى دراسته عـن الانتحار برهن على عدم امكانية تفسيره فى ضوء الدوافـــع الفردية ، ومن ثم كان تفسيره له فى ضوء الاتجاهات الجمعيـة ، ومن منطلق التمييز بين الوعى الجمعى والحالات العقليةالفردية أكد دوركايم تمييز علم النفس الاجتماعى بقوانين تختلف عـن قوانين علم النفس الفردى ، كما برهن على أن الحالات العقليـة للجماعات تعد مستقلة بمعنى ما من الحالات الفردية للعقـل .

واذا كان المعنى عند كل بين ماركس وفتجنشتين لم يعد صفة للوعى الفردى بل أصبح صفة للوعى الجمعى ، فانهما بذلك قد أتفقنا فى النظر الى صفات العقول الفردية باعتبارها على نحو ما صفات جمعية أو ظواهر مشتركة بين الذوات .

فعند فتجنشتين نجد ان الافكار تتجسد فى موقف ، فى المؤسسات والعادات الانسانية ، كما يرى ان الحكومة يمكنها أن يكون لها هدف أو معنى بخلاف الفرد .

وعند ماركس نجده يتحدث عن الذكاء الاجتماعى ، وفى مخطوطاته الأولى يصرح انه اذا كان الانسان يعد فردا وحيدا ، فانه أيضا يمثل الكل ، فهو الوجود الذاتى للمجتمع كفكر وتجربة ، وهو يوجد فى الواقع كممثل للوجود الاجتماعى ، وكمحصلة المظاهر الانسانية للحياة .

واذا كان دوركايم قدم مفهوم العقل الجمعى ، فان فيلسوف التاريخ والحضارة وليام دلتاى كان له أيضا دوره فى اشتقاق مصطلح العقل الموضوعى من هيجل وان انكر استخدامه بالمعنى الهيجلى المطلق ، فعند هيجل نجد أن التاريخ الانسانى يمثل التحقق الفعلى لعالم الروح Geist ، وتتابع الاحداث يمثل تعبيرا عن الارادة . والتحقق المادى للروح يتكشف فى المجتمع الانسانى .

وعلى ذلك فالوعى الفردى أو العقل الذاتى يشكل مجال تكشف العقل الموضوعى عند هيجل ، والوعى الفردى على هذا النحو يعد ناقصا فى ذاته ، باعتبار أن العقل الموضوعى هو عقل مشترك بين الذوات ، والظواهر الفردية والجمعية تمثل لحظات تكشفه ، وبالاضافة الى ذلك نجد هيجل يؤكد انه من المستحيل ان نعطى كلمات مثل الـ — هذا — والهنا — واللحظة — معنى فرديا حقيقيا ، وذلك لان معانيها تبقى معانى كلية دائما ، فهى تعنى شيئا ما أو آخر ، أنها تعنى وجودا أولا وجودا آخر .. الخ . فقد نود لكلماتنا أن تعنى شيئا جزئيا تماما ، وقد نقصد بها شيئا معينا ، لكن طبيعة اللغة تحبط هذا المقصد وتقلبه رأسا على عقب ، لان كلماتنا لابد بالضرورة ان تعنى شيئا كليا مجردا . ومن هنا فان الجزيئات التى تدركها الحواس لا نستطيع ان نصل اليها عن طريق اللغة على الاطلاق .

ويظهر الكلى بوصفه الموضوع الحقيقى للخبرة الحسية ويتضح هذا عن طريق اللغة التى هى فى حد ذاتها تعبير عن الكلى . فعندما نقول هذا فاننا نعنى هذا مفرد ، ولكن النطق بهذا يعنى أى هذا وكل هذا فنحن لانستطيع ان نقول ما نعنيه بل وما نقوله انما يشكل حقيقة ما نعنيه لان الـ" هذا " المفرد هو فى الواقع مثال من أمثلة الـ " هذا الكثير " .وعلى ذلك فنحن مضطرون لان نستنبط الكليات أو الصفات والعلاقات

العامة فى كل محاولة نصف فيها الموضوعات الجزئية التـــى نشاهدها ، اننا مثلا ندرك وردة جزئية ، ولكننا عندما نصفها " بكلمات " فنقول ان لها رائحة ولون وشكل ، فأننا نصفهـا بشكل عام ، لان هذه الاوصاف أوصاف عامة تنطبق على أى نـوع من الورد .. وهكذا نجد أن التعبير أو الكلام انما يميـز سيطرة الصفات العامة المشتركة[٢٠].

وفى ضوء ادراك هيجل للكل على هذا النحو ، تبـدت محاولة دلتاى التى حافظت بدورها على التراث الهيجلـى وأن خلصت مفهوم العقل الموضوعى من ابعاده الميتافيزيقيـة ، واستخدمته للدلالة على الحضارة ، الا ان دلتاى لم يتنـاول الحضارة باعتبارها بناء موضوعيا بمعزل عن النشاط الانسانى بل تناولها باعتبارها تعبيرا من تفاعلات الافراد، فالمقاصد والاغراض الانسانية عند دلتاى تتبلور فى المنتجات الثقافية والحضارية ، والتى تعد بمثابة واسطة يمكن عن طريقها فهـم الافراد ، وبذلك يمكن القول ان العقل الموضوعى عند دلتـاى يمثل الصور المتعددة التى يمكن عن طريقها كشف فعاليـات البشر ، ومثل هذه الصور تمتد من اساليب وانماط الحياة الى صور التفاعل الاجتماعى الى الاهداف والاغرض الاجتماعية الـى العادات والتقاليد والقوانين والدولة والدين والفن والعلم والفلسفة ، وهى الاداة التى عن طريقها يمكن فهم الشعـوب الاخرى وصورهم التعبيرية . فكل شئ يتموضع عن طريقه العقـل

يتضمن شيئا مشتركا بين الأنا والانت وهكذا أدرك دلتاى العقل باعتباره مرتبطا بالحضارة فى المقام الاول ومن هنا كان نقده للحضارة ككل ، وهو ما يفسر لنا نزعته الكانطية النقدية ، لكنه لم يتوقف عند حدود العقل الخالص عند كانت بل تعداه الى مدى أشمل وأرحب وبذلك أنتقل من نقد العقل بمفهومه الكانط الى نقد التاريخ والحضارة ، ومثل كل من ماركس وفيتجنشتين ، اعتقد دلتاى ان أدراك الفرد يتطلب ادراكا اسبق للنسق الاجتماعى الذى يعمل فيه كما أن ادراك المعنى يتطلب وضع التعبيرات الفردية عن الحياة فى نسق عام. ومع تجنب الصياغة الهيجلية للعقل ، نجد دلتاى قد أكد على أن المعنى لا يمثل صفة للوعى الفردى ، وانما هو فى المقام الأول صفة للسياق الاجتماعى ، والافعال الفردية تكتسب معناها فى ضوء علاقتها بالمجتمع . ومن هنا صرح دلتاى بأنه اذا كان من الممكن ان يعبر الفرد عن المعنى فى نشاطه وفعله فليس ذلك الا لان المعنى على نحو ما يعد سابقا على النشاط الفردى

فكل تعبير مفرد عن الحياة أو فعل له دلالة يمثل خاصية عامة فى عالم العقل الموضوعى ، وكل كلمة وكل جملة وكل ايماءة وكل صيغة مهذبة وكل عمل من اعمال الفن وكل حدث تاريخى .. كل هذا يمكن تعقله لان الذين يعبرون عن أنفسهم عن خلال تلك المظاهر ، والذين يتلقون تعبيراتهم هذه يشتركون معا فى طابع عام ، فالفرد يجرب ويفكر ويعمل فى مجال عام ،

وهنا فقط يمكنه ان يدرك كل شيء ، ونحن انفسنا نتحرك في مثل هذا المجال العام ، وعلى ذلك فالمعنى ظاهرة جمعية ، حيث لا يمكن للفرد أن يعبر عن المعاني الا في ضوء علاقتها بمجال عام مشترك أو بعبارة أخرى يمكن القول بأن المعنى يمثل علاقة خاصة بين عناصر الكل .

وعلى الرغم من ادراك دلتاى للسياق على هذا النحو ، الا انه من ناحية أخرى بدا متناقضا مع نفسه الى حد ما عندما تحدث عن الفعل باعتباره تعبيرا عن حالة عقلية ، كما وصف الادراك باعتباره عملية للاستدلال على الخبرات الذاتية . فالحالات الداخلية تجد تعبيراتها الخارجية ، والاخيرة بدورها يمكن ادراكها بالرجوع ثانية الى الاولى ، بل نجده قد صرح بان الادراك هو اعادة اكتشاف " الانا " في " الانت " . ومع عدم وضوح دلتاى في تحديد ما اذا كان مفهوم المعنى يمثل خاصية للوعي الفردي ، الا انه اشار الى اعتماد ما هو داخلي على ما هو خارجي ، وبناء على ذلك أكد التفاعل بين المعنى الذاتي والسياق الخارجي،وحيث ان التعبير الفردي يمكن أن يكتشف في ضوء علاقة الواقع الداخلي بالخلفية العامة ، فانه يبدو واضحا ان خصائص العقل ترتبط ارتباطا اساسيا بالنظام الاجتماعي(٢١).

وبالاضافة الى كل دوركايم ودلتاى في تأكيدهما

أهمية الطابع العام الاجتماعى للمعنى . فانه يمكن تنـــاول تلك النظرة عند جورج هربرت ميد الذى سبق الاشارة اليه مـــن خلال توضيح البعد البرجماتى عند فيتجنشتين ، فعند ميد نجـد أن المعنى لا يرتبط بالوعى الذاتى ، واللغة لا تتحدد فى ضوء المعانى الداخلية التى تعبر عنها ، وانما تتحدد فى المقام الاول فى ضوء سياق المشاركة بين أفراد المجموعة عن طريــــق الأشارات والايماءات ، وبذلك فالمعنى عند ميد ليس صفة للفرد ومجال العقل لا يتحدد عن طريق الفرد ، بل ان المعنى عنـــده يتحدد فى ضوء علم النفس الاجتماعى ، وهو سمة للتفاعل بيــن الشخصيات فالاستجابة التى تصدر من شخص ردا على ايماءة شخص آخر ، هى التى تحدد معنى الايماءة . وربما كانت الصعوبـــة المتضمنة فى موقف ميد على هذا النحو تكمن فى فشلـــه ادراج النسق الداخلى للبراكسيس الجمعى فى المعنى .

وشارك كارل مانهايم بدوره فى اكتشاف البعد الاجتماعى والعقلى لتصور هيجل عن الروح الموضوعى ، ومثل دلتاى أتجـه الى تفسير الروح تفسيرا حضاريا مؤكدا بذلك على الطابـــع الاجتماعى للمعنى . وفى ضوء تقديمه علم اجتماع المعرفـــة باعتباره ليس مجرد فرع متخصص خلال علم الاجتماع ، بـــــل باعتباره يمثل علم الاجتماع العام ويتوحد معه كلية ، أمكن الكشف عن الطابع الاجتماعى للمعنى ، ذلك ان دراسة العلاقات الاجتماعية ودراسة المعانى يشكلان دراسة واحدة .

وفى ضوء تصور مانهايم للطبيعة الاجتماعية للعقل ، وتأكيده للطابع العقلى للنظام الاجتماعى ،كان رفضه للوصف التقليدى لعلم اجتماع المعرفة باعتباره محاولة نحو تحديد الاساس الوجودى أو المادى للافكار ،والا كان عمله مجرد استمرار للتمييز الماركسى بين الابنية التحتية والابنية الفوقية ،وهو التمييز الذى لم يرد ماركس منه أن يتخذ صورة الثنائية بين ماهو مادى وماهو تصورى . والحق أن مانهايم نفسه كان على وعى بذلك ،فهو لم ينظر الى علم اجتماع المعرفة باعتباره محاولة لتحديد الاساس المادى للافكار فحسب ،بل نظر اليه باعتباره تأكيدا للتداخل والتفاعل بين العقل والمجتمع، وبالتالى فهو يصور وحدتهما العميقة . ومن ثم اصبحت دراسة النظام الاجتماعى عند مانهايم تعنى فى نفس الوقت دراسة العقل . وبذلك امكن القول أن المعنى يمثل خاصية للنسق الاجتماعى عند مانهايم (٢٧) . ونخلص من هذا أن فتجنشتين قد شارك العديد من المفكرين فى تأكيد أهمية البراكسيس الاجتماعى فى تحديد المعنى ،وكان على رأس هؤلاء المفكرين كارل ماركس.

***

الفصل الخامس

البعد الوجودي من فلسفة فتجنشتين

لعل من أهم ماتتميز به الفلسفه المعاصرة يمكن فى اتجاهها الى الارتباط بالحياة اليومية الفعلية ،وربما قيل ان الاهتمام بالحياة اليومية قديم قدم الفلسفة ذاتها ،وقد يكون هذا صحيحا على نحو ما ،بيد أن مثل هذا الاهتمام لم تكن له فعالية مؤثرة على مسار الفكر الفلسفى كما يحدث الان وربما ساعد على ذلك وجود تيارات بأكملها جعلت من واقع الحياة اليومية شغلها الشاغل ومجالها الاساسى فى التفلسف،وهو مايتضح فى اهتمام فلاسفة الوجودية على وجه الخصوص بقضايا الواقع اليومى وخبرات البشر العادية ،مستخدمين فى تحليلاتهم المنهج الفينومنولوجى الذى أرسى دعائمه هوسرل ، وهكذا امكن للعديد من الظواهر التى كانت تخرج عادة من نطاق البحث الفلسفى الجاد ، أن تتحول فتصبح هى نفسها منطلقات كل نظرة فلسفية . وعلى سبيل المثال نجد هيدجر يتجه الى التحليل الوجودى للعالم اليومى النمطى الثرثار وهو ما عبر عنه عن طريق ظاهرة السقوط فى تيار الحياة اليومية ، وتابعه سارتر فسار على نفس الدرب ،واتخذ من الادب اداة لتوضيح افكاره وتحليلاته الفلسفية عن الواقع المعاش ، وقدم اورتيجا — أى جاسيت تحليلا وجوديا عميقا لظاهرة التجمهر أو الامتلاء فى كتابه تمرد الجماهير، وكما تناول ظاهرة سلب الطابع الانسانى من الفنون المعاصرة فى كتابه dehumanization of Art ، وناقش بيرديائف العديد من مظاهر التموضع فى حياتنا المعاصرة . وصار مألوفا لدينا أن نجد مؤلفات بأكملها تتناول ظواهر انسانية

حياتية كالجسم والضحك واللعب والجنس والحب والوجود مع الآخرين . وبعد أن كانت المشاعر موضع ريبة وازدراء من الفلسفة ، فى ضوء ما تشمين به الفلسفة من نظرة عقلية مجردة ترتفع فوق الأهواء والنزوات ، وتميل الى الفهم الهادىء العميق للأشياء ، وتنأى من تأثير تدخل الانفعالات ، وحتى ان سمحت بها ، فما ذلك الا بهدف اخضاعها لسيطرة العقل.. بعد أن كانت المشاعر تنزوى فى ركن أو طرف بعيد من المساحة الكلية لاهتمامات الفلاسفة ، فانها أصبحت مجالا أساسيا من مجالات التفلسف ، بل لقد قفزت من موقعها الهامش لتحتل موقع الصدارة من اهتمامات العديد من الفلاسفة ، ومن ثم أصبحت وسيلة ادراكية لا غنى عنها لنظرية المعرفة ، كما اكتسبت دلالة انطولوجية بادخالها فى النسيج الكلى للوجود البشري ، وهكذا رأينا العديد من فلاسفة الوجودية أمثال هيدجر وسارتر وريكور ومارسيل وبيردياتف وياسبرز وغيرهم يفردون دراسات بأكملها من عالم المشاعر والانفعالات . وعلى سبيل المثال نجد مفهوم القلق يلعب دور مؤثرا فى صياغة الرؤية الوجودية لكل من كيركجورد وهيدجر وسارتر ، وان اختلفت دلالة القلق عند كل منهم . ويتخذ سارترمن الاحساس بالغثيان أو اللزوجة عنوانا لأحدى رواياته يقدم لنا من خلالها تصور لاشكالية الوجود الانسانى . ويعطى بيردياتف للاحساس بالألم موقعا متفردا فى دراساته فيتناوله كقيمة ايجابية تقترن بالخلق والابداع ، ويتحدث أونامونو عن المعنى

المأساوى للحياة ، ويمكن ان يقال ان فينومنولوجيا الانفعالات التى قدمها فلاسفة من أصحاب الميول الوجودية تبرهن على انها احدى انجازاتهم الباقية العظيمة ومن هنا كان اتجاه الوجودية الى تحديد دلالة كل انفعال معتمدة فى ذلك على المنهج الفينومنولوجى وهنا يقول سارتر " كل واقعة بشرية بالنسبة للفينولوجى هى فى جوهرها ذات دلالة خاصة ، ولو أنك أزلت دلالتها لقضيت على طبيعتها بوصفها ظاهرة بشرية ، ومن ثم فان مهمة الفينوميينولوجى سوف دراسة دلالة الانفعال .

واذا كانت الوجودية قد أفسحت لعالم المشاعر مساحة لا بأس بها من اهتماماتها ، فأنها بذلك تكون قد ابتعدت عن تصور الموجود البشري فى ضوء الأفكار السكونية الثابتة ، فلم يعد الموجود البشري تعبيرا عن ماهية ثابتة ، بل أصبح سابقاً على عالم الماهية ، أو بلا ماهية منذ البداية ، طالما أنه يمثل مشروع من الامكانيات يحققها الفعل ، ويضفى عليها طابعا من الجدة والتفرد والابداع وعدم القابلية للتكرار . ومن هنا أصبح الموجود البشرى عند فلاسفة الوجودية فاعلا ، بحيث جاز القول بأن الفعل وحده أصبح عندهم هو الدليل على الوجود . فالانسان لا يحقق ذاته تماما الا عن طريق الفعل ، والفعل وحده يتضمن الفكر والحرية والقرار .

وفى ضوء تناول الوجودية للوجود البشرى العينى، بما يتضمنه من مشاعر وقدرة على الفعل واتخاذ القرار وتحمل المسئولية ، كان من الطبيعى أن يتجه الاهتمام الى موقع الوجود البشرى من العالم ، وتوضيح علاقته بغيره من البشر ، واذا كانت الوجودية ، على نحو ما ، قد أبرزت الطابع الفردى للوجود الانسانى كما يتضح عند العديد من فلاسفتها أمثال كيركجورد فى نظرته الى الآخر باعتباره عائقا امام العلاقة بالله ، وفى قول سارتر الجحيم هم الآخرون "، فانها من ناحية أخرى قد أكدت من خلال موقف بعض فلاسفتها الطابع الجماعى للوجود الانسانى ، وهو ما نلمسه عند كل من مارتن بوبر وبيرديائف ومارسيل وغيرهم ، فالجماعة عندهم تمثل عنصرا أساسيا فى تكوين الموجود البشرى ، وكما يقول مارتن بوبر " ليست هناك أنا يمكن أن تؤخذ بذاتها ، بل هناك فقط الان المندمجة فى الكلمة الاساسية " الانا ـ أنت " والانا المندمجة فى الكلمة الأساسية أنا هو ، وبذلك تبدو فكرة الوجود المنعزل مجرد وهم ، ففكرة بوبر هى أن الأنا والأنت هما مجرد اشتقاقات أولية من الكلمة الأولية أنا ـ أنت ، بمعنى أننى عندما أقول انا فاننى اعترف ضمنيا بالأنت التى تميز نفسها منها .

ويرى بوبر أن العلاقات بين الأشخاص هى ضرب من الحوار، وبذلك فان العلاقة الاصيلة مع شخص آخر لا يمكن أن تكون

احادية الجانب ، أو فيها نزوع الى السيطرة والامتلاك،وهى بدلا من ذلك لابد أن تكون متميزة بالانفتاح والرغبة فى الاستماع والتلقى ، وكذلك الرغبة فى الحديث .(١)

واذا كان بوبر يؤكد على قيمة العلاقة بين الأشخاص ، الا أنه من ناحية أخرى يستخدم كلمة المسافة ، بمعنى أن العلاقة بين شخصين لا ينبغى أن نتصورها قائمة على فكرة الاتحاد ، بل ان العلاقة الصحيحة هى التى تحفظ للآخر آخريته وتفرده (٢) ، فالعلاقة لا يمكن أن تكون علاقة استحواذ وتملك، بل هى علاقة تؤكد شخصية كل طرف فيها ، ومثل هذا الطابع المتميز للعلاقة يوضحه نيكولاى بيرديائف على أفضل وجه فى رفضه لمظهرين أساسين من أبرز مظاهر العبودية البشرية ، ونعنى بهما رفضه لكل من النزعتين الفردية والجماعية ،باعتبارهما تتعارضان مع قيمة الشخصية الانسانية بما تعنيه من تفتح وجدانى حر على الآخرين ، فالشخصية عند بيرديائف تعنى المشاركة الاصيلة الخلاقة بين بنى البشر ، بين الاحياء والأموات ، بحيث لا تصبح الروابط والعلاقات الانسانية مفروضة من أعلى ، من المجتمع ، بل تصبح من أعماق الشخصية نفسها ، ومن هذا المنطلق كانت دعوة بيرديائف الى مجتمع من الشخصيات الحرة ، باعتبار أن مجتمع الاحرار هو وحده القائم على قيمة الشخصية والروح والمشاركة الخلاقة الوجدانية .(٣)

ويرى مارسيل بدوره أن العلاقة بين الأشخاص هي علاقة مؤثرة في تكوين الشخصية الانسانية ، ولابد أن يكون لدى الاستعداد والرغبة لان أضع نفسي تحت تصرف الآخر، الا ان الشيء المؤلم هو أن البعض منا ينشغل بنفسه وينغلق على ذاته بدلا من ان ينفتح على الآخر ، ومن هنا ينادى مارسيل بان يخرج المرء عن ذاته ، وانفتاحه على غيره هو ان يقطع على نفسه ميثاقا أو وعدا أو عهدا ، وتعتمد الجماعة في بنائها على أساس من الاخلاص والوفاء بالعهود التي قطعناها على أنفسنا (٤) .

وهكذا يتضح تذبذب الوجودية وترددها وتمزقها بين الوجود الفردى من ناحية ، والوجود الجماعى من ناحية أخرى ، وتأتي اللغة فتعبر بدورها عن مثل هذه الحيرة ، ومن ثم تتبدى خطورة اللغة ، فهي قد تكون عائقا امام كشف ذاتية وفردية الوجود البشري الاصيل ، كما قد تكون عائقا امام تحقيق التواصل الاصيل بين البشر .

ومن هذا المنطلق لم تعد اللغة عند فلاسفة الوجودية مجرد ظاهرة بشرية فحسب ، بل أصبحت تحمل أيضا مغزى انطولوجيا شاملا وعلى الرغم من أن اللغة لم تكن شغلهم الشاغل كما هي عند التحليليين المنطقيين ، الا انها احتلت جانبا من اهتماماتهم لا بأس بة ، وهنا يكن التمييز بين رؤية الوجودية ورؤية المدرسة التحليلية للغة .فالفيلسوف

التحليلى ، يهتم بالبناء الداخلى للغة ، أو تركيبها المنطقى ، وهو يهتم بالطريقة التى ترتبط بها اللغة بالعالم وكيف تدل الكلمات والى ماذا تشير ، وكيف يمكن أن يكون للقضايا معنى ، وما هى شروط صدقها ، أما الفيلسوف الوجودى فهو يهتم باللغة بوصفها ظاهرة بشرية أكثر من اهتمامه ببيئتها الداخلية أو بعلاقتها بشىء ما ، وهو يركز انتباهه على الكلمة المنطوقة ، على الكلام أو الحديث بوصفه ظاهرة بشرية كاملة ، ومن ثم يهتم بنبرة الصوت والايماءة ، وتعبير الوجه ، وتلك كلها خصائص لا يهتم بها المنطق ، وهى تنتمى الى الواقع اللغوى بمعناه الكامل الذى يتلاشى عندما تحل الكلمة المطبوعة أو المكتوبة محل الحديث . ومن ثم فالعناصر الوجودية أو البشرية الذاتية هى اهتمام الفيلسوف الوجودى وهى عناصر تبدو أحيانا أكثر وضوحا منها فى بعضها الآخر ، فالصيغ الرياضية والعلمية فى كتاب مدرسى تقدم لنا نموذجا للغة التى يخفت فيها الطابع الشخصى المتوهج أو الوجودى للغة بصفة حتى يكاد يتلاشى ، بينما نجد أن الكلام السياسى والاعمال الفنية تقدم لنا مثلا آخر تبدو فيه الجوانب الشخصية الذاتية على نحو بارز .(٥)

اذا كانت الفلسفة التحليلية أكثر ارتباطا باللغة الموضوعية التى تخفت فيها حدة الذات ، ويتلاشى فيها الطابع الشخصى ، ومن ثم تجد غايتها فى قضايا العلوم الطبيعية

والرياضية وحدها ، فان الفلسفة الوجودية على العكس من ذلك تجد نفسها أكثر ارتباطا بكل لغة يبرز فيها الطابع الشخصى، ولا شك ان الفارق بين الفلسفتين التحليلية والوجودية ، هو الذى يحدد لنا نقطة الارتكاز لكل منهما فى تناول اللغة ، فثمة فلسفة أرتبطت بالعلم وقضاياه فكانت نظرتها للغة علمية خالصة ، وثمة فلسفة أخرى أرتبطت بالوجود البشرى العينى فكان تناولها للغة بوصفها ظاهرة بشرية تعبر عنه لاكفكر مجرد ، وانما كخبرة حية متوهجة بكافة ضروب المشاعر والانفعالات ، وبذلك فاللغة عند الوجوديين تعكس الحياة قبل ان تعكس الفكر المجرد ، فهى صورة للحياة وليست صورة للعلاقات الرياضية والمنطقية المجردة ، والصفات التى تصدم الوضعين المنطقيين فى اللغة ، أى طبيعتها المبهمة غير المحدودة وغموضها ولونها الانفعالى ورجوعها الى أشياء غير منظورة أو الى حوادث غير قابلة للتحقيق ، وبالايجاز ذاتيتها ، انما تدل — كما يرى لويس ممفورد — على أن اللغة كانت منذ البدء اداة معدة للاحاطة بالجسم الحى للتجربة الانسانية ، لا بالهيكل المترابط المصفر للأفكار الممكنة التحديد ، ولابد من ان يكون قد سبق اللغة المفهومة ، وعلى مدى سنوات عديدة ،تعابير شفوية ضخمة . وكما لاحظ كلا من هيردر وكروتشه ان اللغة الشاعرية كانت أسبق فى الوجود من اللغة العقلية المنطقية .(٦)

واللغة كظاهرة بشرية وجودية ترتبط بالوجود الشخصي بواسطة طريقين أساسين ، أولهما هو أن كل لغة هي لغة شخص ما ، فاللغة لا تنشأ في فراغ ، وإنما تنبع من انسان ناطق أو متكلم ، بل يمكن القول بأنه هناك ما هو بشرى أكثر من اللغة عندما تتخذ شكل الصيغ المجردة ، وثانيا : فان كل لغة موجهة الى شخص ما ، حتى لو افترضنا تحدث الشخص مع نفسه .(٧)

وفى ضوء وصف اللغة كظاهرة بشرية ، يمكن ملاحظ أن الوجودي يهتم بالتحليل الوجودى للغة بدلا من الاهتمام بتحليلها تحليلا منطقيا ، بمعنى انه يرى ان مهمته الوحيدة هى سبر اغوار تلك العلاقة الوجودية التى تجعل اللغة ممكنة والتى تكون هى نفسها ممكنة عن طريق اللغة ، وهو ما يعني ان الدراسات الوجودية للغة تتم أساسا فى سياق الوجود مع الآخرين ، وهو يتضح على نحو خاص فى توضيح بوبر للكلمة الاولية ولا سيما الكلمة الاولية أنا — أنت ، والكلمة الأولية أنا — هو ومثل هذه الكلمات الاولية ليست كلمات منعزلة ، مثل أنا ، وهو وأنت ، ولكنها كلمات مركبة تعمل فى جوفها وجودنا — مع — الآخرين فى العالم ، فاذا قيلت أنت قيل معها كذلك أنا ، وهى الكلمة التى تؤلف معها كلمة انسان أنت . وهنا أيضا يتضح البعد الشخصى للغة ، أو وظيفتها فى تحقيق الاتصال بين البشر ، فالكلمات الاولية على هذا النحو

لا تدل على أشياء وانما هى توعز وتوحى بالعلاقات الوجودية بين البشر ، بل أن بوبر يرى كذلك ان الكلام لا يكون ممكنا عن طريق علاقة بالآخر سابقة على الوجود ، وليس هذا فحسب بل ان الكلام يخلق بالفعل هذه العلاقة ، أو بعبارة أخرى ، اذا كانت العلاقات الوجودية هى التى تجعل اللغة ممكنة ، فان هذه العلاقات بدورها تكون ممكنة عن طريق اللغة .(٨)

وعند هيدجر نجده يتناول الحديث باعتباره سمة اساسية تتم فى اطار التعبير والاتصال .

ومناقشة سارتر للغة تأتى فى سياق ملاحظاته عن الغواية أو الاغراء ، فلكى اجعل الآخر يحبنى لابد أن أجعل من نفسى امامه موضوع اغراء ، أى موضوعا يسحره ويفتنه ،وأنا لا أحقق ذلك الا عن طريق اللغة بأوسع معانى الكلمة ، ويعترف سارتر بأن اللغة البدائية ليست بالضرورة لغة غواية أو اغراء ، وان هناك اشكالا أخرى منها ، لكن اللغة يمكن ان تنكشف تماما دفعة واحدة عن طريق الاغراء أو الغواية بوصفه النمط البدائى من التعبير .(٩)

ويغفل بيردياشف استخدام الرموز والاساطير فى التعبير عن الخبرة الروحية ، بدلا من اللغة العادية ، فالرموز والاساطير عنده ليست مجرد صورة وهمية أواعتقادات

خيالية تقابل الواقع بقدر ما هى تعبير عن الاحداث الموجودة فى العالم والتى تند بطبيعتها من أية محاولة لتفهمها أو ادراكها عقليا ، وهكذا يصبح الفكر الرمزى عند بير ياتف هو وسيلتنا الوحيدة للاقتراب من العالم الروحى وتبريره لا من الناحية العقلية وانما من الناحية الشعورية الوجدانية ، ومن هذا المنطلق تبدى اتفاقه مع كل من بول تليش وأرنولد تيمور فى ايمانهما برمزية التجربة الدينية واستحالة عقليتها وتفهمها منطقيا ، وهو موقف يمكن رده الى كانط مع ملاحظة موقف كانط من عدم امكانية معرفة عالم الشيء فى ذاته.(١٠)

ويتناول هيدجر الوظيفة التنويرية للغة من خلال ادراكه لعلاقة اللغة بالواقع فى أطار عملية الكشف أواللاتحجب فالكلام يقوم على انفتاح الآنية على نفسها وعلى العالم جميعا ، فالكلام من الناحية الوجودية أصيل أصالة التوجد (التأثر الوجدانى) والفهم ، والفهم أسبق من التبيين ، كما أن الكلام افصاح عن الفهم ، ولهذا فان كل تبيين يقوم على أساس الكلام ، والفهم المتوجد الذى تسرى فيه الوجدانية الوجود — فى — العالم يعبر عن نفسه بالكلام ، بهذا تظهر دلالة الفهم الكلية فى صورة الكلمة ، أو بعبارة أخرى ، تنمو كسبات للمعانى على العكس مما قد نتصور من أن الكلمات تخترع وتصطنع ثم تزود بمعانى مصطنعة ، وهنا تتضح دلالة الابلاغ أو الاخبار الذى تتحقق فيه المشاركة فى الوجدانية

والفهم بين آنية وأخرى . وهو أمر طبيعي ، باعتبار ان وجود الآنية في صميمه يشكل وجود معية أو وجود مشترك ، أى انهما باستمرار في حالة اخبار يعبر عن هذه المشاركة الاولية ، ولهذا يكون الكلام أوضح ما يكون عندما تتوافر المشاركة في الفهم والوجدان اما اذا حاولنا ايجاد هذه المشاركة عن طريق الكلام فقد يتعثر في طريقه الى الافهام .

والتعبير — أو النطق — الذى يتم لا يعنى اننا نبرزها في الباطن في صورة منطوقة ، لان الانية موجودة دائما بالخارج ،ولايخرج كلامها عن أن يكون افصاحا عن تجاربها فيه . ومن هنا يقول هيدجر ان الكلام هو الافصاح المنظم على التفهم المتوجد (— الوجداني —) للوجود — في — العالم . ومتى سيطر رأى الناس وطغى على الوجود الحقيقي وحجبه وصور له أن أسلوبه في الحياة هو الأسلوب الأصيل ؟ متى تحقق ذلك عبر الفهم عن نفسه باللغو والفضول والالتباس ، وعندما تجد الناس ، يثرثرون فيما لا يعرفون ويتكلمون من كل شئ ولا شئ ، كان معنى ذلك انهم فقدوا العلاقة الحقيقة بالموضوع الذى ينصب عليه الكلام ، ومن هنا فيتغلب الانفتاح الاصلى الى انغلاق عنيد ويتعذر على أى انسان ان يتعمق أى شئ ، ويوصد باب المعرفة الحقيقية والتساؤل الحقيقي ، ... وتصدنا الحقيقة البشعة التى تؤكد عجزنا من التوصل للمعيار الذى نفرق به بين الاصالة والزيف وهكذا تتحد هذه العناصر الثلاثة

(اللغو والفضول والالتباس) وتتجمع فيما وصفه هيدجر بالسقوط ، وهكذا تتحدد الدلالة الانطولوجية للغة عند هيدجر وليس غريبا بعد ذلك أن يتجه الى المطالبه بضرورة ارساء علم اللغة على أسس انطولوجية أصيلة وتحريره من المفاهيم والأفكار المنطقية المسبقة التى تتحكم فيه .(١١)

ويشارك كارل ياسبرز اهتمامات هيدجر فى تحديد علاقة اللغة بسر الوجود الغامض ، ومن هذا المنطلق يقدم ثلاث مستويات للفكر واللغة " يوصف الظاهر ويفكر فيه بواسطة التصورات . وتنقل الأشارات ما أكونه انا وما يمكن أن أكونه اما الواقع المفارق ، الذى يخبره الوجود البشرى وحده ، فيتبدى فى شفرات . وتدل الشفرة على لغة الواقع التى يمكن أن تسمع وتخاطب على هذا النحو وليس على أى نحو آخر ، وبواسطة هذه اللغة نتصور التعالى على انه كيان معقول من نوع ما لكنا لو أخذنا بكل حرفيتها لوقعنا فى الخرافة . ما لم تظل اللغة لامتناهية ، معلقة ، سريعة الزوال ، فسوف يكون تموضع التعالى خرافيا ، والحق ان معنى الخرافة انما هو أن تجعل من التعالى موضوعا .

ويقدم ياسبرز أمثلة للشفرات الاله اه لشخص ، الاله الواحد ، الاله المتجد فهذه كلها ترتبط بالتعالى ، لكن آيا منها لا يصور التعالى عقليا ولا يقدم لنا فكرة حرفيه

عنه . وهناك صراع دائم من الشفرات ، والشفرة التى تنتصر يكون لها ، على الأرجح ، كفاية أكثر من الشفرات المرفوضة، واذا كانت الشفرات لا تستطيع أن تصور تموضع التعالى ، فانها توحى بفكرة عنه فيما وراء الفكر المألوف ، لكنها هى نفسها ضرب من التفكير . ولا يكتفى ياسبرز بذلك بل يرى "اننا نستطيع ان نتجاوز الشفرات ذاتها ، وهو يتحدث عن " تلك المفارقة المثيرة للغة تنهى اللغة . وفى هذه الاستكشافات التأملية للمتصوفة تتبدى تلك المحاولات التى تبذل ، لا من أجل تجاوز الواقع وحده ، بل من أجل تجاوز كل الشفرات أيضا ومن أجل الوصول الى ذلك الأساس الذى يحملنا ويشمل كل شامل والذى لا يمكن التفكير فيه أو الحديث عنه . ويضيف ياسبرز ويحلل الصرح البوذى العظيم المسمى بورو Boro Buddor فى جزيرة جاوة ، بوصفه مثالا على التفكير الذى يتجاوز الشفرات ذاتها ، فهو لغة غير لفظية يجمع بين الصور والرموز والترتيبات المكانية ، وانتقالات الحاج فى ذلك المكان، لكى يؤلف من هذا كله تصويرا باهرا للفكر البوذى كل الشفرات"[١٢].

وهكذا تتبدى اشكالية اللغة فى ضوء الفلسفةالوجودية فاذا كانت الوجودية تستهدف من بين ما تستهدفه ضرورة: الحفاظ على الوجود الانسانى الأصيل وحمايته من كل ما يهدد سقوطه أو ذوبانه أو تلاشيه فى عالم المجردات والانماط والقوالب الثابتة والموضوعات والأشياء ، كان معنى ذلك

رفض الوجودية لكل لغة تبعدنا عن وجودنا الاصيل ، أو تحيل وجودنا الى نقطة رياضية مجردة ، أو تشير الينا كموضوعات أو أشياء ، أوتجمد مشاعرنا وانفعالاتنا ، أو ترمز الينا بأرقام ، أو تجعل منا مجرد فلان أو علان ، فكل لغة من هذا القبيل هي لغة مرفوضة عند الوجوديين ، وكل لغة لا تتحقق الحوار الأصيل بيننا لا تعد لغة ، بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة ، بل هي أقرب الى الشرشرة منها الى اللغة ، ومن ثم فنحن من خلال هذه اللغة ، كما يري الوجوديون ، لا نتكلم أو نتحدث ، وانما نشرش ، فالشرشرة تعني وضع كلمات بجوار بعضها البعض ، كما تعني استماعنا الى كلمات وتكرارها بدون امكانية حقيقة للاتصال أو الفهم أو اليقظة ، ومثل هذا الموقف يشكل الحالة المألوفة والمعتادة لرجل الشارع المنخرط في أموره الحياتية واهتماماته الدنيوية ، انه ينطق بالكلمة تلو الكلمة دون أن يعي ما يردده ، ودون أن يتعايش مع مضمون ما ينطق به ، وكأنه أشبه بدمية آلية انطلقت تردد كلمات أو أنغام بمجرد دوران مفتاح تشغيلها وهنا نواجه ما يمكن تسميته بالنزعة الشكية اللغوية (١٣) The Linguistic Scepticism ، فكل يحيا في قلعة من الفردانية ، والشرشرة بدورها عاجزة عن تحقيق التواصل الحقيقي بين البشر ، ويستوى الموقف بين نزعة وجودية تؤكد الفردية الى أقصى حد ، ونزعة وجودية أخرى لا تتجاهل الطابع الجماعي للوجود الانساني ، ففي الحالة الاولى ، من منطلق

الحرص على فردية الوجود الانسانى ، تتبدى اللغة بدورهـــا عاجزة عن تحقيق التواصل بين البشر ، باعتبار انه لا توجـد منذ البداية علاقة بينهم ، ومن ثم يرى كيركجارد ، ان العلاقة الوحيدة التى يمكن الاعتراف بها وتأكيد مصداقيتها هى العلاقة بين الذات البشرية والذات الالهية ، فهنا فقط يتحقق التواصل الحقيقى ، وبالتالى فليس ثمة تواصل أو علاقة بين البشـر، واللغة بدورها تؤكد انعدام علاقات البشر بعضهم ببعض ،طالما ادركنا اللغة باعتبارها ظاهرة بشرية لا تنفصل عن صميـم الطبيعة البشرية .

وإذا انتقلنا الى الحالة الثانية ، ونقصد بها تلك النزعة الوجودية التى تؤكد الطابع الجماعى للوجود الانسانى وتعمل فى نفس الوقت على الحفاظ على ذاتيته حماية له من كل محاولة تستهدف النيل منه أو التعامل معه باعتباره مجـرد شيء أو موضوع ، كنا هنا أمام دراسة تحليلية للغة تكشف لنا علاقتها بالوجود الانسانى الاصيل فى تعرضه لتحديات وتهديدات عالمنا اليومى النمطى الثرثار . وهكذا نجد هيدجر يحلل لنا ظاهرة السقوط فى تيار الحياة اليومية ، ومن خلال تحليلـه هذا تتبدى اللغة فى ضوء ارتباطها بظاهرة السقوط أقرب الى الثرثرة منها الى اللغة بمعناها الدقيق ومن ثم تصبح اللغة عائقا امام تحقيق التواصل الحقيقى بين البشر أو انفتـاح الآنية على نفسها وعلى العالم ، ومن هنا نجد هيدجر يرى أن

التأمل الصامت للوجود الانسانى والانجذاب الصوفى لا شعر هما الامكانيات الوحيدة التى تتيح التواصل بين البشر .

بذلك نصل الى اشكالية التواصل بين البشر عن طريق اللغة ، وهى اشكالية تبدت عند كروتشه كما تبدت عند سوسير ، وحاول كل منهما ايجاد الحل الملائم لها ، فكان الحل عند كروتشه يكمن فى الاتجاه خارج حدود اللغة والخبرة الانسانية المحدودة حيث يتحقق التواصل عن طريق الوحدة الصوفية بين الأرواح ، ولم يكتف بذلك بل أدخل فكرة البراكسيس الاجتماعى فى تصوره للغة تفسيره لمشروعية التواصل،اما بالنسبة لسوسير فقد عدل عن بعض افكاره عندما أدخل العنصر الانسانى الذاتى فى تحديد ماهية الصورة اللغوية ، ومع أهمية مشكلة التواصل سواء عند كروتشه أو عند سوسير ، الا انه يلاحظ ان اشكالية التواصل يختلف منطلقها عند الوجوديين منه عند غيرهم من ذوى الميول والاتجاهات المغايرة ، فاشكالية التواصل عند الوجودية تنبع أساسا من اعترافها منذ البداية بأن التواصل الموجود بين البشر على مستوى الواقع اليومى الحياتى النمطى المبتذل لا يعد تواصلا حقيقيا ، أو اعترافها باننا نحيا منذ البداية فى قلعة من الفردانية ، ومن ثم فاللغة اما ان تكون مجرد ثرثرة لا تعبر عن التواصل الاصيل أو تكون تعبيرا عن فرديتنا وانعدام علاقات البشر بعضهم ببعض .

واذا انتقلنا الى فتجنشتين لتبين لنا امكانية التعرف على العديد من الملامح الوجودية فى فكرة ،لاتقتصر فقط على المرحلة الاخيرة من تطوره ،بل تشمل ايضا المرحلة الأولى من تفكيره ،وأن كانت تبدو على نحو ما أكثر وضوحا خلال المرحلة الاخيرة . وعلى سبيل المثال ،نجد انه قد لاذ بالصمت فى المرحلة الأولى ازاء كل مالايمكن التفكير فيه أو التعبير عنه ،وان اعترف وسلم به . ومن الممكن القول أن فتجنشتين فى مرحلته المبكرة ،مرحلة " الرسالة الفلسفية المنطقية " ،كان وضعيا فى جانب منه ،وصوفيا فى جانب آخر(١٤)

والحق المعتقدات الدينية بدت عند فتجنشتين خلال هذه المرحلة خارج دائرة الفروض التى تخضع للبرهان أو ينظر اليها فى ضوء درجة احتماليتها . ومن ثم فان معنى القضية الدينية لايتحدد بناء على امكانية التحقق من صحتها ،مثلها فى ذلك مثل القضية العلمية ،بل انها تكتسب معناها ودلالتها من خلال ارتباطها العميق بحياة من يؤمن بها ويتمثلها فى وجدانه .

ومن هذا المنطلق كان نقده لفريزر فى نظرته الى النظم الدينية البدائية باعتبارها تعبيرا عن نظرات علمية أولية . وهكذا رفض فتجنشتين منذ البداية أن يكون هناك تداخلا أو تطابقا أو صراعا بين الدين والعلم باعتبار أن

طبيعة كل منهما تختلف عن طبيعة الآخر ،وكان فستجنشتين فـــى هذه النقطة قريبا كل القرب من تفكير كيركجورد (١٥)،وقريبــا من تفكير أصحاب الاتجاه الدينى الصوفى فى الفلسفة الوجوديـــة بصفة عامة (١٦).

واذا كان كيركجورد قد سبق أن لاحظ ــ فى ضوء منحـــاه الوجودى ــ أن العلاقة الوحيدة التى يمكن افتراضها هى العلاقـة بين الذات البشرية والذات الالهية ،وبذلك تجاهل كل تواصـــل أو اتصال بين البشر فى ضوء نزعته الفردية الذاتية المطلقة ــ اذا كان كيركجورد قد وصل الى هذه النتيجة ،فان فستجنشتيـــن من خلال نظرته الى اللغة باعتبارها مكونة من وقائع بسيطـــة تعكس طبيعة العالم ــ من خلال هذه النظرة التى تميزت بهـــا مرحلته المبكرة يمكن أن نتبين ملامح نزعة فردية لاتعتـــرف بالتواصل الحى بين البشر ،وترى أن الضمان الوحيد لتحقيـــق الاتصال يرتبط بوجود معنى ثابت لكل كلمة . وهكذا فاننا فـــى ضوء مثل هذه النظرة الارسطية الى اللغة نتعامل مع رمـــوز ثابتة محددة تفرض علينا منذ البداية ،لانتفاعل بهـــا أو نتعايش معها ،فنحن نتعامل مع اللغة باعتبارها مجموعة مـــن المصطلحات والرموز ،أو مجموعة من الاسماء ،ونحن بدورنـــا مجموعة من الافراد ومجموعة من الاسماء ،كل شئ فى العالـــم يحمل اسما ، اختزلت كل ابعاده وصبت كلها فى اسم . وكـــان العالم ليس فى حاجة لنا ،فهو مكتمل منذ البداية ، منظـــم

منذ البداية ، وهو مكون من مجموعة متمايزة من اصناف الاشياء والموضوعات . ويتحول العالم عند فتجنشتين الى مجموعة من الاشياء المتباعدة أو الجزر المنفصلة .فكل لاعلاقة له بغيره، وكل اشبه بوشادة ليبنتز لايطل بنافذته على غيره أو يتصل أو يتواصل معه . اننا هنا نواجه عالما أنقطعت فيه كل خيوط وروابط الاتصال الانسانى ،وكل منا يُكون عالما من الفردانية ، ومثل هذه النظرة التى نجدها عند فتجنشتين فى فلسفته الاولى تجد تدعيما عنها فى فكرته من الانا وحدية .

اذ لما كانت قضية القولها يكون لها معنى اذا كانت مما يمكن مقارنتها بالواقع الخارجى ،كان معنى ذلك أن القضية ذات المعنى هى التى يمكن تحقيقها فى الخارج ،وحيث أن تحقيق القضية يكون بالخبرة الذاتية ،كان مايراه الانسان فى حدود خبرته من وقائع ،هو مايستطيع أن يتكلم عنه ،وكانت حدود معرفة الانسان هى حدود مايقع فى خبرته من هذا العالم ،وهى بدورها حدود اللغة التى يتكلمها فيصور بها ماوقع فى خبرته من هذا العالم . وهذه النتيجة التى وصل اليها فتجنشتين هى التى عبر عنها بفكرته من الانا وحدية ،وبمقتضاها لاأستطيع أن اعرف شيئا على أنه موجود باستثناء مايقع فى خبرته انا . فما له وجود هو مايقع فى خبرتة انا لافى خبرة الآخرين أيضا(١٧) وهكذا نجد فتجنشتين ـ على نحو ما ـ يشارك الفكر الوجودى فى النظر الى المجتمع بوصفه مجموعة من الافراد المتوحدين

المنعزلين الغارقين فى اجترار ذواتهم وتجاربهم الشخصية ،
واذا كان كورنفورث قد حاول الكشف عن الطابع المثالى لمبدأ
الانا وحدية ،من خلال تأكيده التشابه بين فستجنشتين وبركلى،
فالعالم الذى ادركه ليس له وجود منفصل عن ادراكاتى عند
بركلى ،والعالم بدوره هو عالمى عند فستجنشتين (١٨). اذا كان
كورنفورث قد حاول ذلك ،فان الوجودية بدورها تتسم بطبيعة
مثالية على نحو ما ،فهى وان عارضت المثالية العقلية
المتطرفة وقالت أن العقل لايمكن ان يخلق وجود الأشياء فى
ضوء ماتمتع به الاشياء من وجود مستقل عن الذات — الا انها من
ناحية أخرى ربطت وجود الشيء بتجربتى الوجودية الشخصية
بازائه ،بمعنى أن وجود الشيء ينحل فى نهاية الأمر الى
مايبدو لى أنا منه ،من الزاوية التى انظر اليه (١٩)،وبذلك
تكون الوجودية فى نهاية المطاف قد تلاقت مع المثالية ،فاذا
ماافترضنا هذا التلاقى ، امكن لنا أن نفترض بالتالى امكانية
التلاقى بين مثالية فستجنشتين ومثالية الوجودية .

واذا كانت الوجودية— نحو ما — قد عبرت عن ازمة
الانسان المعاصر فى عالمنا من خلال مجالات اهتماماتها الشائعة
والمعروفة لدينا وتقصديها موقفها من قضايا الحرية والمسئولية
والقرار والاغتراب والعدم والأحساس بالذنب وفقدان الأمان
فاننا نجد "الفن المعاصر على نحو ما قد شاركها احساسها الضيق
بالوضع الانسانى الراهن ،فهو مثلها يقدم لنا عذاب الانسان
واغترابه وتمزقه وحريته وقلقه ،يقدم لنا العالم وقد اصبح

سجنا وقبرا مظلما لطموحات وتطلعات الانسان ، يقدم لنا ويكشف بعمق عن لامعقولية حياتنا المعاصرة . يقدم لنا الموت وقد أصبح وحدة الحقيقة المؤكدة في عالم فقد كل يقين بمعناه . يقدم لنا العلاقات الانسانية وقد تحطمت على صخور المنشادة والتكنولوجيا وسباق التسلح واحلام القادة وصناع القرار السياسي فنحن لم نعد نواجه ذلك الانسان الذى كنا نعرفه بحق ، بل أصبحنا نواجه كائنا آخر ممزقا ضاعت ملامحه وذابت في محلول العالم المعاصر وتفاعلت به ومن ثم أصبح من المتعذر التعرف عليه واذا كانت الوجودية قد تلاقت مع الفن المعاصر في كشفها الطابع المتأزم للوضع الانساني الراهن ، فان الفلسفة التحليلية ، وبصفة خاصة عند فتجنشتين قد تلاقت بالمثل مع الثقافة والفنون المعاصرة كما لاحظ برامان Bramann في دراسته القيمة عن رسالة فتجنشتين والفنون الحديثة

ففى هذه الدراسة ابان برامان عن العلاقة البارزة بين فلسفة فتجنشتين كما بدت في رسالة منطقية فلسفية وبين ثقافة القرن العشرين . فالخصائص العامة للرسالة تتزامن وتتجاوز مع الخصائص العامة للفنون الحديثة والمعاصرة ، ومن ثم فاذا كان تحليل مذهبه الفلسفي يوضح العديد من الاعمال الفنية والأدبية المعاصرة ويكشف عن ابعادها الأساسية ، فان تحليل هذه الأعمال بدورها يسلط الضوء على ملامح الفلسفة التحليلية كما عند فتجنشتين فالخبرات والتقاليد التي صاغت وشكلت الرسالة المنطقية الفلسفية هي بدورها التي الهمت وحددت

وبلورت الابداع الفنى المعاصر وأن كان هذا لا يعنى أن الرسالة تقدم لنا نظرية واضحة محددة المعالم فى الفــــن أو أن فتجنشتين قد أفرد للفن اهتماما مستقلا ضمن فلسفته فالحـــق أن اهتمامات فتجنشتين بالفنون كانت ضئيلة للغاية ،وتذوقه لهـا كان ايضا محدودا • ومن ناحية أخرى فان ما أنتهت اليه بعـض الاعمال الفنية من تأملات فلسفية لا يمكن أن نضعها على قـــدم المساواة مع تأملات الفلاسفة من حيث الدقة والعمق ولا يمكن أن نستخلص منها خصائص محدودة للفلسفة التحليلية على سبيـــل المثال ،أو غيرها من الفلسفات [٢٠] وعلى الرغم من ذلــــك يمكن القول أن تحليلات فتجنشتين عن المنطق واللغة والعلــم والاخلاق وبناء الواقع تتلاقى على نحو ما مع رؤى ومكونـــات العديد من الاعمال الفنية المعاصرة من قصائد شعرية الى قصص أدبية وأعمال درامية الى فنون تشكيلية ومعمارية وموسيقيـــة الى فنون سينمائية وتلفزيونية • فالتجربة تكاد تكون واحـــدة بين فتجنشتين وبين ابداعات الفن المعاصر•

واذا كانت الفنون الحديثة لعالمنا ،وأن كنا نفضـــل تسميتها بالفنون المعاصرة تشكل ظاهرة تاريخية لها بعـــض الخصائص الا أنه ليس من الضرورى أن تشترك جميعا فى خصائـص واحدة ثابتة ،وأن كان من الممكن أن تكتشف مجموعة مــــن العلاقات تربط بينها ،أو شبكة معقدة من المشابهات شبيهـــة بشبكة المشابهات العائلية بين العاب اللغة كما بدت فى كتاب

مباحث فلسفية ، وفى ضوء هذه المشابهات يمكن تحديد الخصائص التالية للفنون المعاصرة كما لاحظ برامان :

١ — انها تتخذ موقفا غامضا تجاه فكرة الترانسندانس Transcendence أو التعالى ، أو بمعنى آخر تجاه تجاوز العالم باعتباره مجرد مجموعة من الوقائع .

فمن ناحية نجد أن هناك من المبدعين يمكننا أن نلتقى فى أعمالهم بالعديد من التصورات الميتافيزيقية الخاصة بعالم خفى يكمن وراء العالم المحسوس ، أو الحياة بعد الموت أو الروح بدون البدن ، وهى تصورات لا تخضع للملاحظة المباشرة ومن ناحية أخرى فان فكرة المفارقة أو تجاوز العالم باعتباره مجرد مجموعة من الوقائع تبدو لدى بعض المبدعين مرتبطة بالاتجاه أو الميل الى قهر العالم أو أصلاحه .

٢ — تؤكد الفنون المعاصرة الخصائص اللاعقلية للوجود الانسانى والعالم وهى تبدو أكثر انجذابا للعواطف والانفعالات بدلا من العقل كما تتخذ موقفا نقديا من النزعة العقلانية للثقافة الغربية

٣ — أنها تمثل العالم وتعرضه باعتباره كتلة من العماء أو الفوضى أو مجموعة من الاجزاء المختلفة المشتتة أو

أو المبعثرة . وهي تفضل وتميل الى صور التعبير التي تعتمد على الجمع بين مجموعة من القطع أو الاشياء المختلفة بدلا من صور التعبير التي تؤكد الوحدة والتركيب والتناسق . وهو ما يتجلى على نحو خاص في الكولاج Collage وهو الفن التشكيلي الذي يتكون من قصاصات صحف واعلانات وبقايا خردة وأشياء مستهلكة عديدة

٤ - انها تكشف عن فقدان الذات الانسانية ،فاذا كنا في الاعمال الفنية القديمة نتبين صورة ما ينبغي أن تكون عليه الذات الانسانية فاننا في القرن العشرين نجد الاعمال الفنية تميل الى تقديم صورة مضادة للبطولة ،تقدم لنا الافراد بدون اسماء،بدون ادوار محددة ،تقدمهم لنا مغتربين عن مجتمعهم ،بل مغتربين عن ذواتهم،فنحن هنا لانصادف تلك الملامح الانسانية التي كنا نعرفها من قبل من خلال الابداعات الفنية السابقة ،فالفرد في الفن المعاصر يفتقر الى الهوية يتخفى وراء قناع أو شخصية أخرى مفتعلة ،أنه يتوحد مع العدم بدلا من الوجود .

٥ - وتميل الفنون المعاصرة الى تقويض كل أشكال التقاليد الثابتة ،أما بصورة مباشرة عن طريق رفض الماضي كلية،وأما بصورة غير مباشرة عن طريق توظيف اشكال التواصل الانساني القديم والادوار والملامح الانسانية السابقة في

أعمال فنية مستحدثة بهدف السخرية منها والعبث بها .

٦ - انها تتجاوز حدود ما يمكن قوله أو تخيله ذلك أن الفن المعاصر يخلق صورا للاشياء يصعب تخيلها ،وبذلك تقضى على الفن كوسيلة للتواصل ،وتقترب من حدود الصمت ،فالاعمال الفنية والادبية المعاصرة أصبحت تكشف عن رؤية أكثر وعيا بحدود الفن عما كان متحققا من قبل.(٣٣) مثل هذه الخصائص التى ابان عنها براسان فى دراسة القيمة عن فتجنشتين تتلاقى مع موقف بعض فلاسفة الوجودية من الفن المعاصر ،نذكر منهم على سبيل المثال بيرديايف فى العديد من دراساته ،واورتيجا أى جاسيت فى دراسته عن سلب الطابع الانسانى من الفن المعاصر.(**)

واذا كانت جملة الخصائص السابقة قد عبرت الى حد ما عن الطابع الوجودى والرؤية الوجودية للانسان المعاصر كما يبدو فى الفنون المعاصرة ،فان مثل هذه الخصائص بدورها قد تلاقت مع ما تدل عليه "الرسالة المنطقية الفلسفية" من صورة مأساوية للحياة الانسانية الراهنة . ونظرة عامة على بعض النصوص الواردة فى الرسالة تكشف لنا هذه الحقيقة .

١ العالم هو جميع ما هنالك

١ر١ العالم هو مجموع الوقائع لا الاشياء

١١ر١ العالم حدوده الوقائع ،وأن هذه الوقائع هى جميع ما هنالك منها .

١٣ر١ والوقائع في المكان المنطقي هي العالم

٢ر١ فالعالم ينحل الى الوقائع

٢١ر١ أن ما هو هنالك ، أي الواقعة ،هو وجود الوقائع الذرية

١٠ر١ والواقعة الذرية هي مجموعة موضوعات (موجودات أو أشياء)

مثل هذه النصوص تؤدى الى عدة نتائج هي :—

أ — نبذ فكرة التعالي أو الترانسنداس ،فليس ثمة حاجة الى افتراض وجود عالم خفي يكمن وراء الوقائع .

ب — رفض عالم القيم المطلقة الذى يهدى ويوجه السلوك الإنساني :

جـ — تقويض فكرة النظام الشامل للواقع ،أو ذلك النسق الكوني الذى يفسر كل شيء وترد اليه الوقائع جميعا (٢٣)

ومثل هذه النتائج تؤدى بدورها الى امكانية تصور عالم ممزق بلا معنى ،غريب عنا ،غير متسق أو متماسك يفتقر الى الوحدة ،فالعالم هنا قد تجزأ وانقسم الى عدة وقائع هي كل ما نعرفه من العالم ،ولا شك أن مثل هذه الخصائص هي

بعينها التى تصادفها ونلتقى بها فى العديد من الاعمال الفنية المعاصرة .

ويمضى برامان فى تحليلاته العميقة فيربط بين العديد من الفنانين والادباء وبين فتجنشتين من واقع تطابق المواقف والروى والنظرات (٢٥) فنجده يتناول نهاية الميتافيزيقا عن فتجنشتين وكل من الاديب التشكيلى كافكا (١٩٢٤ — ١٨٨٣) والشاعر النمساوى تراكل (١٩١٤ — ١٨٨٧) والشاعر الانجليزى اليوت (١٩٦٥ — ١٨٨٨) ،مستشهدا ببعض نصوص " الرسالة المنطقية الفلسفية " وبعض النصوص الادبية عند هولاء الادباء بل نجده يتلمس لدى بعض الفنانين التشكيليين روية عميقة تعلن نهاية الميتافيزيقا ،وعلى سبيل المثال نجده يلاحظ أن الميتافزيقا عند الرسام اليونانى جيورجيودى تشيركو تمثل بعدا أو مظهراً من مظاهر العالم وليست عالما آخر وراء العالم فهو مثل فتجنشتين أحس برغبة عارمه فى الرحيل من العالم لكنه مثله لا يعتقد بوجود عالم آخر يتخفى وراء الوقائع (٢٦). وعندما ينتقل براماان الى مناقشة انبثاق اللاعقلانية فى عالمنا المعاصر نجد أن الموقف النقدى تجاه العقل وجد تعبيره ليس فقط فى الفلسفة وانما ايضا فى الادب والصحافة والتوآمـلات السياسية وتبدت النزعة اللاعقلانية على أومر نحو فى اعمال دستويفسكى وفوجتر وبرجسون وأونامونو .

وقبيل اندلاع الحرب العالمية الاولى أصبحت اللاعقلانية

غلا فكريا كما ساعدت اكتشافات فرويد فى علم النفس الخاصة بمنطقة اللاشعور على تدعيم النزعة اللاعقلانية ،واتجه العديد من الفنانين والكتاب من منطق نقدهم للتقاليد الفنية الغربية الراسخة الى الاهتمام بالثقافات والفنون اللاغربية كما حاولوا ابتكار وابداع اشكال تعبيرية جديدة تبدو مقطوعة الصلة بالتراث الغربى •

والحق أن الحضارة الغربية كانت — كما لاحظ براسمان وغيره — مجهزه لتولد انفجار فى فروضها وتقاليدها ومعاييرها الاساسية ،بل كانت مهيأة لانبثاق اللاعقلانية (٢٧)،ولعل نظرية سوريل القائلة بان القوة الدافعة للتاريخ ليست فى العقل أو المنطق وانما فى الاساطير السائدة فى المجتمع تتوازى مع انبثاق اللاعقلانية •

ويلاحظ براسمان أن فكر فتجنشتين يتلاقى ويتزامن مع لاعقلانية تلك المرحلة الراهنة من مراحل الوعى الغربى ،وهو ما يتضح من خلال تلك النظرات السوداوية المظلمه التى اشتملت عليها كتاباته ،وأن كان ذلك لا يعنى أنه اتخذ موقفا معاديا للعقل أو اقترب من الرومانسيين فى موقفهم من العقل بل يمكن القول أنه وصل الى نتائجه المضادة للعقلانية عن طريق معاييره الدقيقة تجاه العقلانية فهو بتصريحه أن ما هو عقلى يكمن فى تلك العمليات التى تتفق مع قوانين الاستدلال المنطقية

الصارمة ،فانه بموقفه هذا قد أستبعد العديد من صور التعقل المتعارف عليها والشائعة لدى المفكرين ،فهو لم ينتقد العقل من منطلق رومانسى أو موقف لاعقلانى ،وانما برهن على فشل العقل من طريق استدعاء مبادئ أو معايير ثابتة للتعقل بمعنى أنه لم ينتقد العقلانية من خارجها وانما ابطلها ودحضها من داخلها (٢٨).

وتتلاقى النزعة اللاعقلانية أو الموقف النقدى من العقل عند فتجنشتين مع النزعة اللاعقلانية التى تكشف عنها الاعمال الفنية المعاصرة ،كالقصائد الشعرية للشاعر الايطالى مارينت (١٨٧٦ — ١٩٤٤) والشاعر الالمانى هايم (١٨٨٧ — ١٩١٢) كما تتلاقى ايضا مع الاعمال بعض الفنانين التشكليين .

واذا كانت فلسفة فتجنشتين على نحو ما بدت عليه فى الرسالة المنطقية الفلسفية " تشير الى تحلل العالم أو أنقسامه الى عدة وقائع منفصلة بعضها من بعض ،ومن وجود أو عدم وجود واقعة ما ،لا نستطيع أن نستدل وجود أو عدم وجود واقعة أخرى اذا كانت فلسفة فتجنشتين قد أتخذت هذه الرؤية تجاه العالم فانها بذلك تكون قد قضت على وحدة العالم ومزقت تماسكه واتساقه ،ومثل هذه النظرة التى تمثل المرحلة الاولى من فكر فتجنشتين . تبدو معارضة لكل من ماركس وهيجل وتوينبى وياسبرز كما تبدو معارضة أيضا للادراك الفطرى العادى الذى

يميل الى النظر الى الواقع ككل (٢٩) .

وتتلاقى نظرة فتجنشتين الى العالم على هذا النحو مع بعض الاعمال الفنية المعاصرة ، فهى تتلاقى مع الافلام السينمائية للمخرج السينمائى كيتون ، كما تتلاقى مع الفن التكعيبى عند بيكاسو ، فاذا كانت المدارس الفنية التشكيلية المختلفة تمثل محاولات متعددة لجعل الواقع مرئيا ، أو بعبارة اخرى تستهدف توظيف الفن لكشف المظاهر الهامة المتنوعة من العالم ، فان التكعيبية تمثل هروبا من العالم، هروبا من وحدة وتماسك واتساق العالم ، بل هى تحطيم لكل وحدة يمكن ان نتصورها عن العالم ، فهى تخلق وتقدم عالما جديدا ممزقا مشتتا مبعثرا الى شظايا واشلاء (٣٠) .

وكما تختفى الذات عند فتجنشتين ، نجدها تختفى ايضا من الاعمال الفنية المعاصرة . وتتبدى الانا وحدية عند فتجنشتين فالعالم هو عالمى ، ذلك ان حدود العالم الخارجى هى حدود اللغة التى اعبر بها عن هذا العالم . وليس ثمة علاقة بين عالمى والعوالم الاخرى ، فكل منفصل عن الآخر ، وليست الذات عنده جزءا من العالم ، بل هى حد للعالم ، وهكذا أخرج فتجنشتين الذات من قلب العالم ليجعل منها مجرد ذات مشرعة لقوانين المنطق فحسب (٣١) . فالعالم عند فتجنشتين أصبح لا علاقة له بالذات الانسانية ، ومن ناحية

أخرى فكل الوقائع متساوية فى أهميتها وبالتالى فهى لا تهدى الذات أو ترشدها ، ومن ثم تجد الذات نفسها مضطرة الــــى الاعتماد على مصادرها الخاصة فى خلق خطة أو طريقة للحياة . وهنا تتبدى نزعة مثالية واضحة فى فكر فتجنشتين كما لاحــظ برامان ، وكما سبق ان لاحظ كورنفورث ، وهى نزعة رفضهـــا آير فى دراسته عن فتجنشتين ، ورأى انه كان واقعيا صميمــا ، فالذات عنده لا تمثل الوجود البشرى ، كما لا تمثل البدن أو النفس الانسانية التى يتناولها علم النفس ، بل هــى ذات ميتافيزيقية خالصة ، انها تحد العالم ولا تشكل جزءا منــه ، وعلى ذلك فالانا وحدية تتفق مع نزعة واقعية خالصة ، فهــى ذات ميتافيزيقية بمعنى ما ، لا بالمعنى الذى يقصده أو قصد اليه فتجنشتين برفضه ما يسمى بالذات الميتافيزيقية وهــى التى تفترض وجود ميتافيزيقى مباطن للانسان . انها تمثــل عند آير نقطة بدون امتداد ، وباعتبارها كذلك فهى لا شــىء ولا تقوم بوظيفة الذات فى الفلسفة المثالية (٣٢) ، والحــق ان تفسير آير اذا كان يقدم لنا فتجنشتين باعتباره واقعيا ، فان مثل هذا التفسير لا ينفى انقطاع الصلة بين الذات والعالم فالذات عند فتجنشتين خرجت من العالم .

والاخلاق عند فتجنشتين بدورها لا علاقة لها بوقائـــع معينة (٣٣) — فهى ليست قضايا وصفية ، انها تعطى قيمــــة للاشياء أو لما هو موجود فى الواقع فى الوقت الذى لا توجــد

قيمة لما هو موجود فى الخارج . فالقيم بمعنى ما من صنعنا نحن وليست من الوقائع الموجودة فى الخارج وهنا تتلاقى نظرة فتجنشتين الى القيم مع نظرة الفلسفة الوجودية، فهما يشتركان فى التعامل مع ذات مغتربة عن العالم ، فهى ذات انفصلت عن المجتمع والعالم وخلقت معاييرها الخاصة ، وهى مضطرة لان تخلق قيمها من داخلها فى غيبة القوانين والقواعد والاهداف والاغراض المسبقة ، فالذات هنا فى حالة دائمة من الكرب ، اذ عليها أن تتخذ قرارتها الحاسمة على أساس العدم واذا كان سارتر فى كتابه الوجودية نزعة انسانية قد رفض اخلاق عصر التنوير الدنيوية المعتمدة على وقائع الطبيعة وحدها بمعزل عن كل سلطة ميتافيزيقية ، فانه من ناحية آخرى رأى ان الاخلاقية أو تحديد ما يعد خيرا أو شريرا هو من وأجب الذات وحدها ، وهى الذات المستقلة والمغتربة عن العالم ، فليس ثمة طبيعة انسانية ثابتة ، وليس ثمة امكانية لوجود معايير أخلاقية ثابتة ودائمة . وهكذا يتلاقى سارتر على نحو ما مع فتجنشتين ، فعند كل منهما خرجت الذات من العالم (٣٤) ، كما خرجت فى اعمال الشاعر الانجليزى ايتس (١٨٦٥ — ١٩٣٩) والقصاص النمساوى موزيل (١٨٨٦ — ١٩٤٢) والشاعر الفرنسى رامبو (١٨٥٤ — ١٨٩١) والفنان السينماشى الساخر شارلى شابلن (١٨٨٩ — ١٩٧٧) وخصوصا فى عمله السينمائى الرائد الازمنة الحديثة ، وهو العمل الذى صور فيه علاقة الآله بأزمة الانسان المعاصر . فالآلة التى تجسد

منها ان تساعد فى تحرير الانسانية تحولت الى مصدر شقـــاء واغتراب لها (٣٥) .

واذا كانت الفلسفة عند فتجنشتين قد أصبحت تستهدف التوضيح المنطقى للافكار وبذلك لم تعد تشكل مذهبا بـــل أصبحت فى المقام الاول تمثل عملا أو نشاطا ، فانها على هذا النحو أصبحت تمردا ورفضا للتقاليد التى سادت وسيطرت علـــى الوعى الغربى طيلة قرون عديدة فلم تعد قيمة الفلسفة فـــى تكديس آراء الفلاسفة القدماء وجمعها جيلا بعد جيل ، وانمـــا أصبحت الفلسفة تستمد قيمتها من القدرة على تحليل وتوضيـــح المشكلة الفلسفية . وهكذا تمرد فتجنشتين على التقاليـــد الفلسفية المتعارف عليها فى عصرنا ، فتلاقى بذلك مع الطابـــع العام للفن المعاصر فى تحرره من العديد من التقاليد الفنية التى رسخت واعتقد البعض انها قادرة على الصمود أمام اعاصير الزمن (٣٦) ، وهو ما يتضح فى قصائد الشاعر الانجليـــزى ويتمان (١٨٩٢ — ١٨١٩) وأعمال الاديب توماس مان (١٩٥٥—١٨٧٥) وغيرهما من المبدعين . والحق ان روح التمرد على التقاليد لم تتضح فى مؤلف فتجنشتين " الرسالة المنطقية الفلسفيـــة" فحسب ، بل اتضحت أيضا فى تصميمه مع صديق له ذلك المنـــزل الذى شيده لشقيقته ، والذى تميز بطابع متفرد فى مكوناتـــه وتأثيثه ، على نحو جعل منه تمردا وخروجا على التقاليـــد المرعية فى بناء المساكـــن (٣٧) .

واذا كان فتجنشتين، على نحو ما قد اقترب من الواجودية بمقتضى فكرته عن الاناوحدية فى فلسفته عن الذرية المنطقية فانه فى مرحلته كما بدت فى كتابه " مباحث فلسفية" كان قريبا أيضا من الفكر الوجودى على نحو ما ، ففى هذه المرحلة اتجه اهتمام فتجنشتين الى الواقع الحى المعاش يستمد منه نظرة جديدة الى اللغة ، فلم تعد اللغة تصويرا لواقعة ، بل أصبحت صورة لحياة الناس ، فهى صورة لمختلف انشطتهم وكافة ضروب تفاعلاتهم ، أنها تتحدد بالواقع المعاش وتتفاعل معه وتستمد منه منطقها ووظيفتها ، وبذلك لم تعد مهمتها تقتصر على اطلاق أسماء محددة على اشياء أو موضوعات فحسب ، وهى المهمة التى يمكن ردها الى ارسطو من خلال اعتقاده بأن كل شئ ينتمى الى صنف محدد ، ولكل صنف خصائصه الثابتة . ومثل هذه النظرة الى اللغة تتجاهل اهمية الدور الانسانى فى تغيير العالم ، فكل شئ حدد مقدما ، والعالم بدوره تحول الى مجموعة من الاجناس والانواع والافراد فليس العالم فى حاجة الينا ، واللغة بدورها لاتعكس حاجته الينا ، انها مجرد اداة التعريف ليس لا ، وهى لاتصور الوجود وانما تصور وتنقل الماهية فحسب ، فاذا كانت الماهية فى ضوء النظرة الارسطية تسبق الوجود ، فاللغة بدورها تأتى مقترنة بعالم الماهية الثابت .

ولم تعد اللغة عند فتجنشتين أو بعبارة اخرى لم يعد معنى الكلمة يعتمد على استعمالها بواسطة الفرد ،بل أصبح معناها يعتمد على استعمالها بواسطة فرد ينتمى الى جماعة تاريخية ،وهكذا أصبحت اللغة ظاهرة اجتماعية ،تستدرك بمعزل عن أهواء ونزوات الأفراد ،ومن ثم فهى اداة للتواصل الانسانى والتفاهم المشترك بين الافراد . وهنا اكد فيتجنشتين على الطابع الجماعى التاريخى للوجود الانسانى من خلال نظرته الجديدة الى اللغة ،وهى النظرة التى أختفت منها فكرته عن الانا وحدية . وهكذا نرى انه اذا كان فتجنشتين قد أبرز الطابع الفردى للوجود الانسانى فى مرحلته الاولى متفقا فى ذلك مع ذوى النزعة الفردية المتطرفة من فلاسفة الوجودية وعلى رأسهم كيركجارد ،فانه فى مرحلته المتأخرة اتجه الى ابراز الطابع الجماعى للوجود الانسانى متفقا مع بعض اقطاب الفكر الوجودى ممن ادخلوا عنصر الجماعة فى نظرتهم للوجود البشرى ومنهم مارتن بوبر وبيردياتف . وفى هذا الصدد يهمنا ان نوضح عدم تضحية فتجنشتين بذاتية وفردية الموجود البشرى فى تصوره للمجتمع . فهو لم يتناول البناء الاجتماعى بمعزل عن النشاط الانسانى بمعنى انه لم يدركه باعتباره مجرد بناء موضوعى أو كيان مادى ،بل تناوله باعتباره مرتبطا فى المقام الاول بالفعل أو النشاط الانسانى .

وفى تحليل فتجنشتين للغة والعاب اللغة اتجه الى

كشف التفاعلات الانسانية أو الوقائع الانثروبولوجية ،وهكذا نجد انه اذا كان البعض قد حاول أن يقارن بين كانط وفيتجنشتين على نحو ما ،فان مثل هذه المقارنة لم تدخل فى حسبانها البعد الوجودى الانسانى الذى يميز فتجنشتين عن كانط فاذا كان كانط قد تحدث عن صور الحكم ،فان يلاحظ أن الصور الاولانية عنده ليس لها آية علاقة بالانسان العينى الوجودى المتكامل الذى يدرك ويعرف العالم ويتعامل معه بعاطفته وشعوره ونشاطه قبل أن يتعامل معه بعقله ومنطقه. وبذلك فان فتجنشتين عندما نظر الى اللغة كصورة للحياة واداة للفعل ،فانه بذلك يكون قد أدخل العنصر الانثروبولوجى فى حسبانه ،وهو العنصر الذى رفضه كانط أو نحاه جانبا عندما آكد على الطابع الضرورى الكلى لصور الحكم بمعزل عن النشاط أو العمل الانسانى ، وبمعزل عن الحياة الفعلية الواقعية المعاشه بالفعل ،وآلتى تأتى اللغة بدورها فتعبر عنها وتقدم لنا صورة عنها .

الحق اننا نصادف العديد من المظاهر الوجودية فى المرحلة المتأخرة من فكر فتجنشتين ولاغرو فى ذلك ،فمثل هذه المظاهر تنطق من رؤية للغة جعلت من الواقع المعاش الحياتى منطلقا لها .ومن خلال هذا المنطلق كان من الطبيعى أن تتعايش اللغة وتلتقى بعالم الوجود الانسانى بدلا من عالم

الماهيات العقلية الثابتة ، لتبدى اللغة كظاهرة حياتية انسانية ، نحياها ونعيشها .

وهكذا تجاوز فتجنشتين النظرة الضيقة الى اللغة كما بدت فى "رسالة منطقية فلسفية" فاذا كان فى الرسالة قد ذهب الى القول بان قوانين المنطق ينبغى ان تصاغ على نحو صورى خالص باعتبار ان مثل هذه الخصائص الصورية هى كل مايمكن التعبير عنه فى اللغة (٣٨) ، فانه على نحو مماثل فى "مباحث فلسفية" ركز على القواعد أو المبادئ الواقعية الخارجية الحياتية لألعاب اللغة . فهى المظهر الوحيد لما يمكن التعبير عنة بواسطة اللغة فكل استعمال للغة يفترض مجموعة محددة من الألعاب . ومن هنا كان تأكيده الواضح على العلاقات الافقيةمن الألفاظ والسياقات أو بين السياقات بعضها وبعض (٣٩) ،فكرة ألعاب اللغة تشير الى تنوع استعمالات اللغة وتعددها (٤٠) .

ومن خلال فكرة ألعاب اللغة امكن اعادة النظر فى مبداءالتحقيق، فلم يعد مبدأ التحقيق صالحا على نحو مطلق للتطبيق ،ذلك أنه لم يعد يصلح للتطبيق على الجمل التى تتضمن أمرا أو تشير الى مطلب أو تعنى سؤالا أو تفيد صلاة أو ترتبط باعتراف (٤١)وهكذا لم يظل فتجنشتين أسيرا لمقولات محددة ثابتة ، ومن يدرى ربما كان قد تجاوز مرحلة الثانية لو طال به العمر ولنا بعد ذلك ان نتساءل ، هل كان فتجنشتين وجوديا أو ماركسيا أوبرجماتيا لاأعتقد باهمية الاجابة على هذه التساؤلات أو جدوى الاجابة

عنها ، وحسبنا ان نكون قد تعرفنا على بعض الوجوه المتنوعة لفلسفة فتجنشتين ، أو بعبارة أخرى على بعض المتشابهات الفلسفية لفلسفته .

* * * * * *
* * * *
* *
*

خاتمة

١ — تعددت الدراسات وتنوعت حول فلسفة فتجنشتين ، واختلفت تأويلاتا وتفسيرات فلسفته ، فهو يبدو احيانا وقد أقترب من البرجماتية ويبدو أحيانا أخرى وقد أصبح أقرب الى الماركسية ، بل يبدو أيضا وكأنه من انصار الوجودية ، ولا يعنى هذا انه برجماتى أو ماركسى أو وجودى ، انه فيلسوف تحليلى فى المقام الاول ، وان كانت فلسفته على هذا النحو ليست غريبة عن غيرها من الفلسفات ، انها تلتقى بها وتتفاعل معها وتدخل معها فى نسيج متشابك والحق أن الفكر الفلسفى المعاصر ، مهما قيل عن تنوعه وتعارض مواقفه ، الا انه يشكل شبكة معقدة من المتشابهات الفلسفية ، ومن هذا المنطلق تبدى هدف البحث ، فنحن لم نستهدف فتجنشتين فى ذاته ، وانما استهدفنا الفكر المعاصر نفسه ، استهدفنا الكشف عن بعض معالم وحدته استهدفنا التعرف على بعض مقومات الحضارة الغربية وما يصدق على فتجنشتين قد يصدق على غيره ، فهناك هوية أو شخصية محددة واضحة المعالم يتسم بها الفكر الفلسفى المعاصر ، وواجبنا الكشف عن هذه الشخصية . ومرة أخرى نقول اننا ينبغى ان نتعامل مع الفلسفة المعاصرة باعتبارها وحدة واحدة وليست مجرد مجموعة من المذاهب والتيارات ، وان كان هذا لا ينفى بطبيعة الحال دراسة كل مذهب أو تيار على حدة . لكن مثل هذه الدراسة وحدها ينبغى ان تتكامل مع دراسة الروح الفلسفية للحضارة الغربية المعاصرة ككل .

٢ ـ واتخذنا من فلسفة الفعل عند فتجنشتين منطلقا لنا ، سواء فى مرحلته الاولى والتى تبدت خلالها الفلسفة باعتبارها نشاطا يستهدف توضيح الافكار ، أو خلال مرحلته الثانية والتى أصبحت خلالها اللغة اداة للفعل والنشاط ولا شك ان المرحله الثانية هى التى تركز عليها الاهتمام وان تناولنا المضامين الوجودية للمرحلة الاولى من فلسفته.وفى هذا الصدد يهمنا التعرف على أهميته فلسفة الفعل فى الفلسفة المعاصرة . وهى وان عبرت عن شئ فانها تعبر عن رفض كل نظرة سكونية للواقع ، وبالتالى رفض كل نظرة تخيل الموجود البشرى الى مجرد استسلام سلبى لاحيلة له امام واقعه . واذا كان موضوع الفعل قد تحول الى طابع عام تتسم به الفلسفة المعاصرة وتتسم به الحضارة الغربية بوجه عام ، فما أحوجنا نحن الى اتخاذ الفعل هاديا ومرشدا لنا ، وان كان الفعل الذى نستهدفه لا يشترط ان يكون ماركسيا أو برجماتيا أو وجوديا ، ان الفعل الذى نتطلع اليه هو فعل حضارى ، علينا جميعا أن نشارك فى صنعه وفى صياغتة وفى تحديد معالمه ، انه فعل يحقق هويتنا ووحدتنا وينبغى ان يكون معبرا عنا بحق ، له خصائصه المتميزة المتفردة ، وان كان له ايضا حق التفاعل والتاثر والتأثير ، لانه كذلك ، فانه يفترض ايضا درجة من درجات التعالى ، انه يتطلب نظرة فلسفية قادرة على استلهام الماضى واستشراف المستقبل . نظرة لا تتحدد بحدود المكان فحسب ، بل ترتبط ايضا بداثرة الزمان .

٣ — واذا كانت دراستنا عن فتجنشتين قد كشفت لنا عن بعض المضامين التى يمكن استنباطها من فكره ، فان مثل هذه الدراسة وغيرها من الدراسات تدعونا الى مراجعة افكارنا واحكامنا بين الوقت والاخر عن فكر الفلاسفة ونظرياتهم الفلسفية ، بمعنى النظر اليهم بمنظور العصر والتطور التاريخى ، بدلا من اعادة عرض أفكارهم بين الوقت والآخر، وان كان هذا لا يعنى بالطبع عدم أهمية تقديم فكر الفيلسوف وشرح افكاره كما عبر هو عنها وليس كما عبر عنها غيره . وبطبيعة الحال لا يمكن لاحد ان يتجاهل أو يقلل من شأن العرض الامين لفكر الفيلسوف كما هو ، لكننا من ناحية أخرى نجد انه يصعب تقديم فكر الفلاسفة بصورة مجردة محايدة تماما ، بل اننا نميل عادة الى تقديم نظرياتهم فى ضوء اهتماماتنا ونزعاتنا الفكرية ، فنكشف منها ما يتلاقى مع اتجاهاتنا الفكرية وقد نغمض البصر عما يتعارض معها . وربما كان التجرد عن الاهواء والميول يعد من الامور الشائكة فى عالم الفلسفة على نحو ما ، فالناس — على رأى وليم جيمس — يتقبل الفلسفات التى تراها ملائمة لاحتياجاتهم وطباعهم . واذا كانت الحيدة المطلقة فى تناول آراء الفلاسفة ونظرياتهم تبدو احيانا مستحيلة ، فان كشف المضامين الفلسفية المتنوعة والمتباينة لهذه الآراء تساعدنا الى حد كبير على تكوين رؤية أدق للفيلسوف فنحن هنا نعرض الوجوه أو المستويات المتعددة لفلسفته ، ومن خلالها قد نرتفع على ميولنا ونتعالى عليها

وتكون رؤية اشمل تسمح للتأويلات المختلفة ان نجد من نقاط التشابه بينها ما يجعل منها عائلة واحدة ، أو بلغة فتجنشتين مجموعة من المتشابهات الفلسفية .

****

هوامش الكتاب

هوامش المقدمة :

(١) فى هذا الصدد يمكننا الاشارة الى كل من شبنجلر فى ضوء رفضه وجود حضارة واحدة دون غيرها وتأكيده وجود عدة حضارات ، ونورثروب من خلال دعوته الى التقاء الغرب بالشرق حضاريا ، والبرت شفيتزر فى تحديده أهمية البعد الروحى الاخلاقى من الحضارة وهو البعد الذى تتميز به الحضارات الشرقية ، وكلود ليفى شتراوس فى دعوته الى حوار الحضارات وجارودى بادراكه الخصائص المتفردة لحضارات الشرق .

(٢) راجع تقارب سارتر من الماركسية فى كتابه " نقد العقل الجدلى " كما راجع ما كتب حول هذا التقارب عند كل من الدكتور يحيى هويدى فى كتابه دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة تحت عنوان التطور الاخير فى فلسفة سارتر دار النهضة العربية ١٩٦٨ ص ٤٨٢ — ٤٩٥ والدكتور زكريا ابراهيم فى كتابه دراسات فى الفلسفة المعاصرة تحت عنوان سارتر بين الوجودية والماركسية مكتبة مصر ١٩٦٨ ص ٥٠٦ — ٥٢٥ .

(٣) راجع دراستنا عن كلودليفى شتراوس والحضارة المعاصرة . مطبعة العاصمة ١٩٨٥ — ص ٨٧ — ٩٠ .

(٤) Althusser,Louis Montesquieu, Rousseau,Marx Politics and History.Translated by Ben Brewster.Verso edition. 1982.

(٥) Mocquarrie john. Existentialism Penguin Books 1977, PP. 30-31.

(٦) راجع دراستنا عن الفلسفة بين الاسطـــورة والتكنولوجيا مطبعة العاصمة ١٩٨٥ وذلك فيما يتعلق بالعلاقة بين البرجماتية والماركسية ص ٢٠٢ ـ ٢٠٥ .

(٧) راجع دراستنا عن " الفلسفة بين الاسطـــورة والتكنولوجيا " ص ١٧٩ ـ ١٨٠ .

(٨) راجع ما كتبناه فى الدراسة السابقة تحت عنوان دلالة الفعل بين الماركسية والبرجماتية والوجودية . الفصل السادس من الكتاب .

(٩) Binkley, Timothy Wittgenstein martinus Nijhoff/Hague/1973. P

هوامش الفصل الاول :

(١) De Mauro, Tullio. Ludwig Wittgenstein His Place in the development of semantics D.Reidel publishing Company/Dordrecht-Holland 1967. P. 3.

(٢) نشير فى هذا الصدد الى الدارسة القيمة للدكتور عزمى اسلام عن فتجنشتين بمجموعة نوابغ الفكر الغربى ، هذا بالاضافة الى ترجمته لكتاب " رسالة منطقية فلسفية " .

(٣) De Mauro, Tullio. op. cit. P.3.

(٤) ibid: PP. 3-

(٥) لودفيج فتجنشتين " رسالة منطقية فلسفية "ترجمة الدكتور عزمى اسلام مراجعة وتقديم الدكتور زكى نجيب محمود مكتبة الانجلو المصرية (العبارة رقم ٦٢ر٥) ص ١٣٨ — ١٣٩

(٦) De Mauro, Tullio, op. cit. PP. 8-9

(٧) ibid. P. g.

(٨) ibid. P. g.

(٩) Cassirer, E. Anessay on man. Bantam Books 1970. P. 125.

(١٠) يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية . لجنه

التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٦ ، صـ ٣٢٠ — ٣٢١ ٠

(١١) د ٠ حسن حنفى حسنين ٠ نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط ٠ دار الكتب الجامعية ١٩٦٩٠ صـ ١٧ — ٣٠ ، ٦٧ — ٦٩ ٠

(١٢) De Mauro, Tullio. op. cit. P. 10

(١٣) ibid. P. 11

(١٤) ibid. PP. 11-12

(١٥) محمد مجدى الجزيرى ٠ فلسفة الفن عند ارنست كاسيرر ٠ رسالة ماجستير غير منشوره ١٩٧٥ اشراف د ٠ أميرة حلمى مطر ٠ صـ ٤٠ ٠

(١٦) De Mauro, Tullio. op. cit. P. 16

(١٧) ibid. PP. 16 - 18

(١٨) Hegel lectures on the history of philosophy. Translatated by E.S. Haldane, Volume I New York. Routledge, Kegan paul LTD. 1955. P. 88

(١٩) De Mauro, Tullio, OP. cit. P. 29

(٢٠) ibid. P. 30

(٢١) ibid P. 41.

(٢٢) ibid. PP. 32 - 33.

(٢٣) ibid. P. 34.

(٢٤) ibid. P. 41.

هـوامـش الفصـل الثانـي :

(١) Ha rtnack, justus. Wittgenstein and modern Philosophy. Translated by maurice Cranston. New York Press 1965. PP. 13-16

(٢) ibid. PP. 16 - 17

(٣) De Mauro. op. cit. P. 23.

(٤) Hardwick,Charles S. Language Learning in Wittgenstein's Later Philosophy. Mouton The Hague Paris. 1971. PP. 18 - 19

(٥) ibid. P. 19.

(٦) فتجنشتين . رسالة منطقية فلسفية . ترجمـة . د . عزمى اسلام العبارة رقم ١٢ار٤ ص ٩١ .

(٧) Hardwick. op. cit. P. 20.

(٨) فتجنشتين . رسالة منطقية فلسفية ترجمـــــــة .
د . عزمى اسلام عبارة رقم ٢٠٠ر٤ صـ ٨٢ — ٨٣ .

(٩) المرجع السابق عبارة رقم ٣٠٠ر٤ صـ ٨٣ .
(١٠) المرجع السابق عبارة رقم ٠٣١ر٤ صـ ٨٣

(١١) Wittgenstein, investigations, P. X

(١٢) Kenny, Anthony Kenny. wittgenstein
Harvard university Press. 1973. PP. 14 - 15.

(١٣) Hardwick, op. cit. P. 22

(١٤) ibid. P. 23

(١٥) ibid. P. 24

(١٦) Wittgenstein, investigation, PP. 2 - 3

(١٧) Pears, David. Wittgenstein. Fontanamodern
Masters. Editor Frank Kermode 1971 PP. 171 - 172.

(١٨) ibid. P. 111

(١٩) Hartnack, justus. op. cit. PP. 66 - 70.

(٢٠) ibid. P. 72.

(٢١) ibid. P. 74.

(٢٢) ibid. P. 76

(٢٣) ibid. PP. 48 - 49

(٢٤) ibid. PP. 49 - 51.

(٢٥) ibid. PP. 52 - 53.

(٢٦) ibid. PP. 54 - 56.

هوامش الفصل الثالث :

(١) راجع دراستنا عن الفلسفة بين الاسطورة والتكنولوجيا ص ١٧٨ — ١٧٩ .

(٢) المرجع السابق . ص ١٩ — ١٩٣ .

(٣) المرجع السابق ص ١٩٨ .

(٤) المرجع السابق ص ١٩٥ .

(٥) Hardwick, op. cit. P. 34

(٦) ibid. PP. 35 - 37.

(٧) ibid. P. 37

(٨) Dewey, john, Experience And nature. open court publishing company. 1920. P. 280

(٩) Hardwick, op. cit. PP. 40 - 41

(١٠) ibid. PP. 41 - 42

(١١) ibid. P. 65.

(١٢) راجع النظرة الوظيفية عند مالينوفسكى بكتابنا عن ليفى شتراوس والحضارة المعاصرة صـ ٤٩ — ٥٣ .

(١٣) Hardwick op. cit. P. 58

(١٤) ستيفن أولمان . دور الكلمه فى اللغة ترجمة. د . كمال محمد بشر . مكتبة الشباب بالمنيرة ١٩٧٥ . صـ ٥٤ — ٥٥ .

(١٥) المرجع السابق صـ ٥٦

(١٦) المرجع السابق صـ ٥٧ .

(١٧) المرجع السابق صـ ٥٧

(١٨) المرجع السابق صـ ٥٧ .

(١٩) المرجع السابق صـ ٥٧ — ٥٨ .

(٢٠) Cassirer, E, The Philosophy of symbolic Forms Volume 2. 1955. P. 40

(٢١) ارنست فيشر ضرورة الفن ترجمة اسعد حليم . الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر . صـ ٣١ — ٣٨ .

(٢٢) Mumford, Lewis. The myth of the machine Techinics and Human Development. Marcourt, Brace & world, inc. New York. 1967. P. 73.

(٢٣) ibid. P. 8

(٢٤) ibid. P. 3

(٢٥) ibid. P. 9.

(٢٦) ibid. PP. 73 - 74

(٢٧) ibid. P. 80

(٢٨) ibid. P. 80

(٢٩) ibid. P. 80

(٣٠) ibid. P. 81

(٣١) ibid. P. 87.

(٣٢) ibid. PP. 87 - 90

(٣٣) Hardwick. op. cit. PP. 65 - 66

(٣٤) ibid. PP. 52 - 53

(٣٥) ibid PP. 82 - 83

(٣٦) ibid. PP. 86 - 87

(٣٧) ibid. PP. 88 - 91.

(٣٨) ibid PP. 98 - 101

(٣٩) Wittgenstein, investigations. sec. 206, P. 82e

(٤٠) Hardwick. op. cit. PP. 127 - 128.

(٤١) ibid. P. 128

(٤٢)

هوامش الفصل الرابع :

(١) يتفق نقد ماركيوز للطابع المحافظ لفلسفة الوضعية المنطقية مع نقد الماركسية ، راجع كتاب العقل والثورة لماركيوز ترجمة د . فؤاد زكريا .

(٢) انظر النقد الماركسى للفلسفة التحليلية بدراستنا عن ليفى شتراوس والحضارة المعاصرة ص ٩٩ — ١١٧ .

(٣) الكتاب السياق ص ١٠٥ .

(٤) راجع العلاقة بين البراكسيس عند ماركس والبراكسيس عند البرجماتية فى دراستنا عن الفلسفة بين الاسطورة والتكنولوجيا ص ٢٠٤ — ٢٠٥ .

(٥) Rubinston, David. Marx and Wittgenstein social Praxis and Social Explanation Routledge & Kegan paul.1981 PP. 165 - 166

(٦) ibid. PP. 166 - 167.

(٧) ibid. PP. 167 - 168

(٨) ibid. PP. 168 - 169.

(٩) ibid. PP. 170 - 171

(١٠) راجع كتاب وليم جيمس للدكتور محمد زيدان .
نوابغ الفكر الغربى .

(١١) Rubinston. op. cit. 171

(١٢) ibid. PP. 171 - 172

(١٣) محمد مجدى الجزيرى . فلسفة الفن عند ارنست
كاسيرر . رسالة ماجستير . ص ١٣٩ — ١٤٠ .

(١٤) Rubinston. op. cit. P. 171

(١٥) ibid. P. 172 - 173

(١٦) ibid. PP. 175 - 176

(١٧) Findlay j.N. Wittgenstein a critique.
Routledge & Kegan Paul. 1984. PP. 3 - 5

(١٨) Rubinston. op. cit. PP. 173 - 174

(١٩) ibid. P. 174

(٢٠) ibid. PP. 174 - 175.

(٢١) ibid. PP. 182 - 183

(٢٢) ibid. P. 183

(٢٣) ibid. P. 184

(٢٤) ibid. P. 185

(٢٥) ibid. PP. 185 - 189

(٢٦) ibid. PP. 190 - 191

(٢٧) ibid. P. 192

(٢٨) ibid. PP. 193 - 194

(٢٩) ibid. P. 194

(٣٠) وليد عطارى . الوعى وتطوره فى فلسفة هيجل . رسالة ماجستير غير منشور تحت اشراف د . يحيى هويــــدى . جامعة القاهرة ١٩٧٥ صـ ٧٨ — ٧٩ .

(٣١) Rubinston.. op. cit. PP. 195 - 196

(٣٢) ibid. PP. 197 - 198.

هـــامـــش الفصـــل الخامـــس :

(١) جون ماكورى . الوجودية . ترجمة د . امــــام عبد الفتاح امام . عالم المعرفة الكويت صـ ١٥٩ .

(٢) المرجع السابق صـ ١٦٠ .

(٣) راجع رسالتنا فى الدكتوراه عن الحرية والحضارة عند بيردياشف باشراف د . أميرة حلمى مطر . رسالة غيـــر منشور بجامعة القاهرة صـ ٣٠٥.

(٤) جون ماركورى نفس المرجع صـ ١٦١ — ١٦٢ .

(٥) المرجع السابق . صـ ٢١٠ — ٢١١.

(٦) Mumford, Lewis. op. cit. P. 73

(٧) جون ماركورى ، نفس المرجع صـ ٢١١ - ٢١٢ ،

(٨) المرجع السابق صـ ٢١٢ ،

(٩) المرجع السابق ٢١٣ ،

(١٠) راجع رسالتنا عن الحرية والحضارة عند بيرديائف

(١١) هيدجر ، نداء الحقيقة ترجمة د.عبد الغفار مكاوى صـ ٧٩ - ٨١ ،

(١٢) جون ماكورى نفس المرجع ، صـ ٢٢٠ - ١٢١ ،

(١٣) De Mauro, op. cit. PP. 37 - 38

(١٤) جون ماكورى نفس المرجع صـ ٢٢١ - ٢٢٢ ،

(١٥) Pears, David. op. cit. PP. 173 - 174

(١٦) نقصد بهم كيركجورد وبيرديائف ومارسيل ،

(١٧) د ، عزمى اسلام ، فتجنشتين ، نوابغ الفكر الغربى ، دار المعارف بمصر صـ ٣٣٦ - ٣٣٧ ،

(١٨) المرجع السابق صـ ٣٣٦ ،

(١٩) د ، يحيى هويدى مقدمة فى الفلسفة العامة الطبعة السادسة ، دار النهضة العربية ١٩٧٠ صـ ١٦١ ،

(٢٠) Bramann, jorn. Wittgenstein's Tractatus And the modern. Arts. Adler Publishing Company Rochester, New York. 1985. P. I

(٢١) ibid. PP. 1 -2

(٢٢) ibid. PP. 2 - 4

(٢٣) ibid. P. 4

(٢٤) ibid. P. ..9

(٢٥) ibid. P. 15

(٢٦) ibid. PP. 44 - 45

(٢٧) ibid. PP. 58 - 59

(٢٨) ibid. P. 59

(٢٩) ibid. P. 87.

(٣٠) ibid. P. 30.

(٣١) ibid. PP. 122 - 123.

(٣٢) Ayer, A,j . Wittgenstein Random House New York 1985. PP. 27 - 29

(٣٣) Bramann, jorn op. cit. P. 124

(٣٤) ibid. PP. 125 - 127.

(٣٥) ibid. PP. 142 - 146

(٣٦) ibid. PP. 157 - 159

(٣٧) ibid. PP. 159 - 166

(٣٨) Hintikka, Merrillb, and jaakko Hintikka investigating Wittgenstein Basil Blackwell, inc. 1986. PP. 215 - 216.

(٣٩) ibid. P. 216.

(٤٠) ibid. P. 220.

(٤١) ibid. PP. 224 – 225.

■■■■■■■

مصادر الكتـــاب

أولا : المراجــع العربيــة :

١ ــ ارنست فيشر : ضرورة الفن . ترجمة اسعد حليــم
الهيئة المصرية العامة للتأليــف
والنشر ١٩٧١ .

٢ ــ فتجنشتين : رسالة منطقية فلسفية . ترجمــة
د . عزمى اسلام مراجعة د. زكى نجيب
محمود . مكتبة الانجلو المصرية .

٣ ــ فتجنشتين : رسالة منطقية فلسفية . ترجمــة
د . عزمى اسلام مراجعة د. زكى نجيب
محمود . مكتبة الانجلو المصريــة .

٤ ــ د . حسن حنفى : نماذج من الفلسفة المسيحية فى
العصر الوسيط دار الكتب الجامعية
١٩٦٩ .

٥ ــ جون ماكورى : الوجودية . ترجمة د. امــام
عبد الفتاح أمام عالم المعرفــة
الكويت اكتوبر ١٩٨٢ .

٦ — د . زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة
مكتبة مصـــــــر .

٧ — ستيفن اولمـان : دور الكلمة فى اللغة ترجمـــة
د . كمال بشر مكتبة الشبـــاب
بالمنيرة ١٩٧٥ .

٨ — د . عزمى اسـلام : لدفيج فتجنشتين . نوابغ الفكر
الغربى دار المعارف بمصـــر .

٩ — لودفيج فتجنشتين : رسالة منطقية فلسفيـــــة .
ترجمة د . عزمى اســـــــــلام
مراجعة د. زكى نجيب محمـــود
مكتبة الانجلو المصريـــة .

١٠ — د . محمد مجدى الجزيرى : الفلسفة بين الاسطورة
والتكنولوجيا مطبعـة
القاهـرة ١٩٨٦ .

١١ — د . محمد مجدى الجزيرى : كلودليفى شنـــتراوس
والحضارة المعاصـرة
مطبعة العاصمة القاهرة
١٩٨٥ .

١٢ ـ مارتن هيدجر : نداء الحقيقة ترجمة د. عبد الغفار مكاوى. دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٧ .

١٣ ـ د . يحيى هويدى : دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة دار النهضة العربية ١٩٦٨ .

١٤ د . يحيى هويدى : مقدمة فى الفلسفة العامة دار النهضة العربية ١٩٧٠ .

١٥ ـ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية . لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٦ .

دراسات غير منشورة

ـ محمد مجدى الجزيرى : فلسفة الفن عند كاسيرر. رسالة ماجستير بجامعة القاهرة اشراف أ . د . اميرة حلمى مطر ١٩٧٥ .

ـ محمد مجدى الجزيرى : الحرية والحضارة عند ديرديياشف

: رسالة دكتوراه بجامعـــة
القاهرة اشـــراف أ . د
أميـرة حلمى مطـر .

ـ وليـد عطـارى : الوعى وتطوره فى فلسفة هجيـــل .
رسالة ماجستير بجامعة القاهـــرة
اشراف أ . د يحيى هويدى ١٩٧٥ .

***

ثانيا : المراجع الاجنبية :

1- Althusser, L. Montesquieu, Rousseau, Marx. Politics and History.Translated by Ben Brewster Verso edition. 1982.

2- Ayer,A.J. Wittgenstein. Randome House New York 1985.

3- Binkley, Timothy . Wittgenstein Martinus Nijhoff Hague/1973

4- Bramann, jorn. Wittgenstein's Tractuts and the modern Arts Adler Publishing Company. Rochester New York. 1985.

5- Cassirer, E. An essay on man Bentam Books. 1970

6- Cassirer, E. The philosophy of symbolic Forms . Volume 2 1955.

7- Dewey. J Excperience and nature. open Court.Publishing Company 1920.

8- De mauro , Tullio, Ludwig wittgenstein ttis Place in the development of Semantic. D. Reidel Publishing Company/Dordrecht-Holland 1967.

9- Findlay, J. N. Wittgenstein a Critique Routledge & Kegan Paul. 1984.

10- Hintikka, Merillband/aakko Hintikka. investigating wittgenstein Basil. Black well. inc. 1986.

11- Hegel, G.W. Hegel's Lectures on The ttistory of Philosophy. Translated From the German by E.S. Haldane, press, inc. London . Routledge . Kegan Paul. ITD. 1955.

12- Hartnack, justus, Wittgenstein and Modern Philosophy. Translated by maurice. Cranston. New Press 1965 .

13- Hardwick, Charles. S. Language Learning in Wittgenstein's Later Philosophy. mouton. The ttague Paris. 1971.

14- Kenny, Anthony wittgenstein Harvard university Press. 1973.

15- Muford, Lewis. The myth of the machine, Techinics and Human Development. Mar court. Brace & World inc. New York. 1967.

16- Pears, David. Wittgenstein, Fontana Modern Masters Editor Frank Kermode 1971.

17- Rubinston, David, Marx and Wittgenstein, Social Praxis and Social Explanation, Routlege & Kegan Paul. 1981

18- Wittgensein, Ludwig, Philosophical investigations. Translated by G.E An Scombe Basil Blackwell . oxford. 1963.

****

******

محتـــويـــات الكتـــاب

رقم الايداع بدار الكتب
٨٦ / ٧٩٩٤